ANNE CHENG, absolventă a École Normale Supérieure, este actualmente profesor la Institut National des Langues et Civilisations Orientales. Autoare a unei traduceri – considerată normativă în franceză – a *Analectelor* lui Confucius şi a unui studiu asupra confucianismului din epoca Han.

http : //www.polirom.ro

Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*

© Éditions du Seuil, 1997
© 2001 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. Box 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale :

CHENG, ANNE
Istoria gîndirii chineze / Anne Cheng ;
trad. de Florentina Vişan şi Viorel Vişan. – Iaşi : Polirom, 2001
536 p. ; 23 cm – (PLURAL M)
Tit. orig. (fre) : *Histoire de la pensée chinoise*

ISBN : 973-683-751-3

I. Vişan, Florentina (trad.)
II. Vişan, Viorel (trad.)

008(510)

Printed in ROMANIA

Anne Cheng

Istoria gîndirii chineze

Traducere de Florentina Vişan şi Viorel Vişan

POLIROM
2001

pentru Clara şi Iulia

în amintirea lui Yining

Cel ce se înalţă în vîrful picioarelor nu rămîne drept
Cel ce face paşi mari nu izbuteşte să meargă
Cel se se vîră în ochii altora este fără lumină
Cel ce-şi dă mereu dreptate e fără glorie
Cel ce-şi laudă talentele e fără merit
Cel ce se făleşte cu succesele sale nu este făcut să dureze

(*Laozi* 24)

Abrevieri, aspecte tipografice, pronunție*

Abrevierile

d. = date de domnie;
SBBY: ediția *Sibu Beiyao,* Zhonghua shuju, Shanghai, 1936;
SBCK: ediția *Sibu congkan,* Shangwu yinshuguan, Shanghai, 1919-1920 (suplimente 1934-1936);
ZZJC: ediția *Zhuzi jicheng*, Zhonghua shuju, Hong Kong, 1978, utilizată ori de cîte ori este posibil pentru textele din perioada Regatelor Combatante și a dinastiei Han.

Aspecte tipografice

Unele nume au fost sistematic notate cu inițială majusculă: Cer, Pămînt, Om (acesta din urmă numai cînd apare ca cel de-al treilea termen al triadei cosmice Cer-Pămînt-Om), Mijloc, Clasice, Cale (scris cu literă mare cînd este vorba de „Calea constantă" sau de Dao și cu literă mică atunci cînd este echivalent cu numele comun „drum", „metodă", caz în care cuvîntul chinezesc corespunzător este transcris cu caractere italice și fără majusculă: *dao*).

---

* Echivalențele tradiționale ale École Française d'Extrême-Orient (EFEO) de transcriere ale numelor chinezești, pe care le prezintă aici autoarea, nu au fost date în traducerea românească.
În această lucrare s-a adoptat transcrierea oficială standard în alfabet latin denumită *pinyin*, cea mai utilizată astăzi. Echivalențele fonetice ale *pinyin* în limba română sînt următoarele:

Consoane:
b, d, g se citesc *p, t, k*
p, t, k – *ph, th, kh*
zh, ch, sh – *dj, èh, ș*
z, c – *dz, țh*
j(i), q(i), x(i) – *ți, ci, si*

Semiconsoane:
w, y se citesc *u* scurt, respectiv, *i* scurt

Vocale:
a se citește *e* în grupurile *ian, yan, yuan, quan* și *xuan*
e – *ă* în poziție finală după consoane sau urmat de *n, ng*
i – *î* în silabele *zhi, chi, shi, zi, ci, si*
o – *u* în fața grupului *ng*
u – *ü* după consoanele *j, q, x* și semivocala *y* (*n.t.*).

Caracterele italice au fost rezervate cuvintelor și expresiilor latinești, franțuzești, englezești etc. și transcrierilor din limba chineză, cu excepția termenilor cu care publicul este familiarizat: Yin/Yang, Dao (vezi remarca din paragraful precedent).

Datorită abundenței de omofone din limba chineză, în cazul cînd apar neclarități, se poate recurge la glosarul de termeni unde sînt prezentate și caracterele chinezești. Singura excepție o constituie distincția importantă – marcată cu litere mari, respectiv mici – între *LI* („ordine", „principiu") și *li* („rituri"), explicată la capitolul 1, nota 14.

În privința numelor proprii, trebuie știut că, în practica chineză (și japoneză), numele de familie vine înaintea prenumelui (pentru evitarea oricărei ambiguități, numele de familie, fie chinezești, fie japoneze sau europene, sînt notate în indicațiile bibliografice cu majuscule). Pe de altă parte, în China clasică, iar uneori chiar și în prezent, indivizii sînt cunoscuți sub mai multe nume. Le vom menționa aici numai pe cele mai folosite.

Cuvînt de mulțumire

Ca și tradiția chineză pe care își propune să o prezinte, această carte se adresează generațiilor viitoare și totodată aduce un omagiu maeștrilor din învățăturile cărora și-a tras seva. Printre cei ce mi-au inspirat dragostea pentru studiu și mi-au arătat calea de urmat, prea mulți pentru a fi amintiți aici, îi datorez o deosebită recunoștință lui Jacques Gernet, care mi-a făcut onoarea de a lua parte activ și susținut la această întreprindere : în timpul pe care și l-a petrecut fără preget citindu-mi și adnotîndu-mi manuscrisul, în rigoarea binevoitoare a observațiilor sale, în încurajările pe care le-am primit din partea sa în ceasurile grele, am simțit un adevărat maestru, un model de erudiție și omenie, de exigență și toleranță. Țin să le exprim întreaga mea gratitudine lui Jean-Pierre Diény pentru minuțioasa lectură făcută textului, foarte profitabilă pentru mine, precum și lui Léon Vandermeersch pentru sprijinul neprecupețit pe care a știut să mi-l dea întotdeauna. Le mulțumesc de asemenea lui Catherine Despeux și Michael Lackner pentru sfaturile lor experte care mi-au fost de un real folos. Această aventură nu s-ar fi putut încheia fără încrederea pe care mi-a arătat-o Editura Seuil prin reprezentantul ei Jean-Pie Lapierre. Alături de Brigitte Lapierre, el a fost primul meu cititor, atent, critic și indulgent totodată. Acest volum își datorează realizarea și difuzarea competenței și eficacității lui Agnès Mathieu, Véronique Marcandier Cezard și Isabelle Creusot. Grație ajutorului mereu binevoitor al responsabililor bibliotecii Institut des Hautes Études Chinoises, între care mai ales Nicole Resche, m-am putut documenta în cele mai bune condiții posibile. După cum se poate imagina, o lucrare de asemenea proporții presupune din partea celor apropiați – copii, soț, părinți, prieteni – o susținere și o înțelegere permanente. În fiecare pagină a acestei cărți se simte prezența lor.

Avertisment

Cartea de faţă se adresează unui public curios, însă nu neapărat specializat, precum şi studenţilor, autoarea ştiind de mulţi ani ce aşteaptă aceştia de la un curs universitar asupra istoriei gîndirii chineze. Intenţia este nu de a-i oferi cititorului o cunoaştere exhaustivă, de altfel imposibilă, ci de a-i pune la îndemînă acele mijloace cu care să-şi găsească el însuşi puncte de inserţie şi reper, să circule liber într-un spaţiu viu, pe scurt, să navigheze singur pe ceea ce poate părea un adevărat ocean[1].

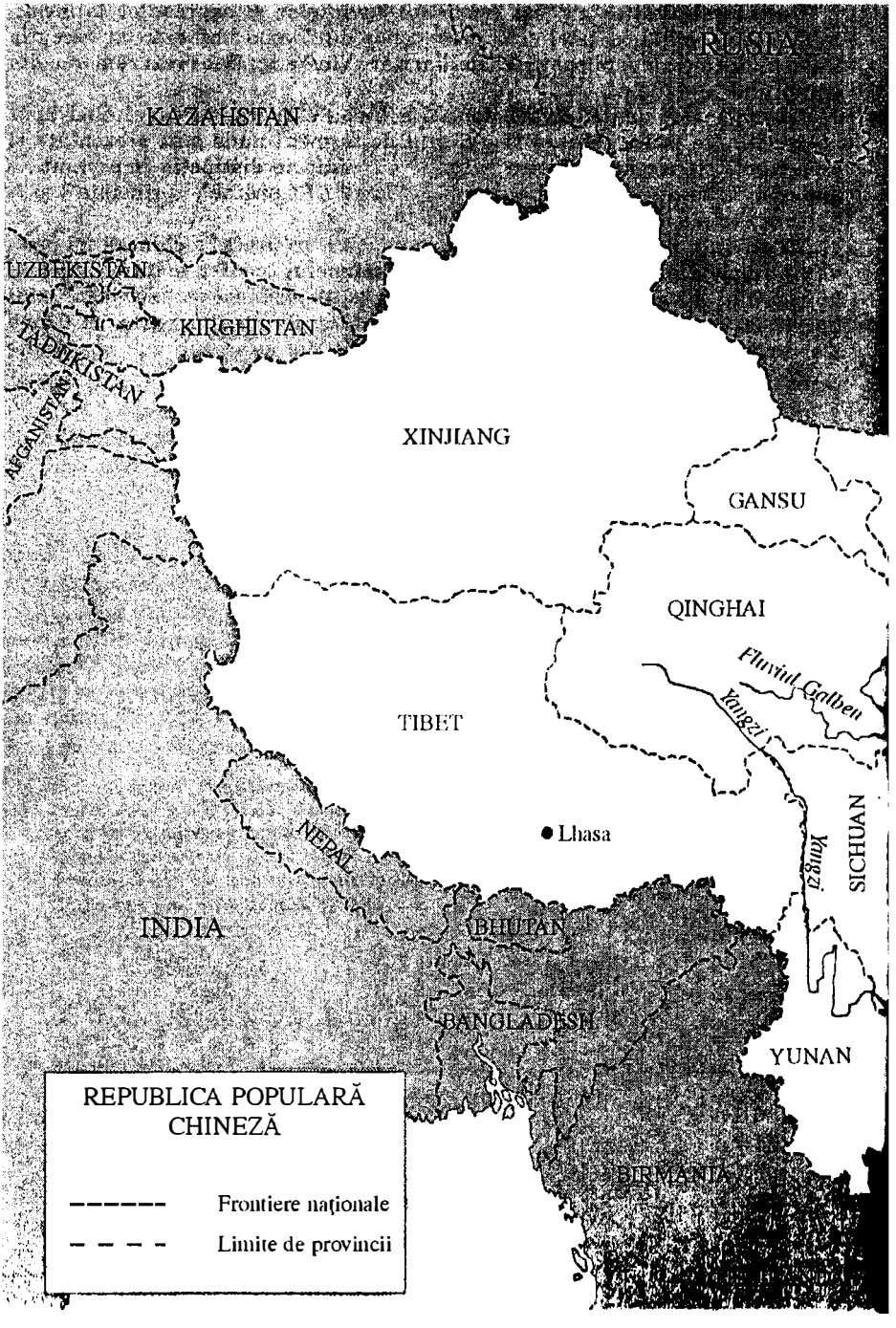
Ar fi fără doar şi poate un lucru van să pretinzi că poţi spune totul şi o dată pentru totdeauna. Istoria trecută a gîndirii chineze, ca orice istorie, trebuie revăzută fără încetare în lumina prezentului. Concepţii ce par admise de toată lumea sînt periodic repuse în discuţie de către descoperiri sau cercetări noi. În ceea ce priveşte o serie de aspecte sau moduri de abordare, faţă de care autoarea îşi recunoaşte incompetenţa, sînt făcute ample referiri la lucrările fundamentale. Ca regulă generală, au fost mult sporite indicaţiile bibliografice (sursele secundare fiind limitate, cu excepţia celor în chineză şi japoneză, la limbile europene): ele au drept scop să acopere ceea ce iniţiaţilor sau specialiştilor le va apărea ca o lacună şi să le permită cititorilor interesaţi să-şi aprofundeze cunoştinţele.

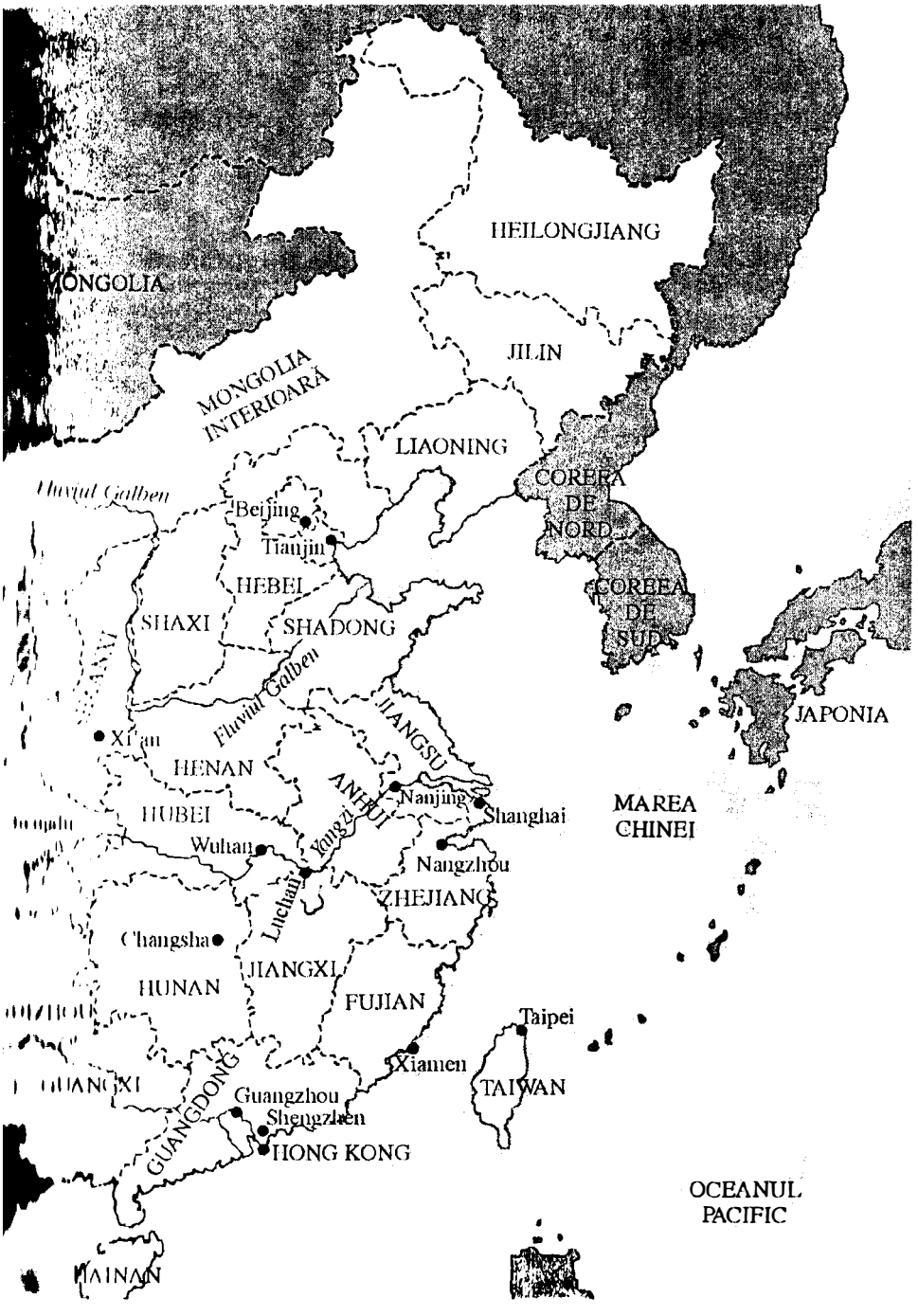
Într-o civilizaţie a cărţii, aşa cum este cea chineză, cele mai multe dintre operele citate au făcut de-a lungul secolelor obiectul a multiple ediţii. Din motive de comoditate şi în special pentru a veni în sprijinul studenţilor, referinţele sînt făcute, pe cît posibil, la ediţiile moderne, cu punctuaţie marcată şi mai uşor accesibile. Pentru istoriile dinastice, începînd cu *Shiji* (*Însemnări istorice*) de Sima Qian, vor fi făcute referiri la ediţia Beijing, Zhonghua shuju.

N.B. Trimiterile interne se fac nu la pagini, ci la titlurile din interiorul capitolelor sau de la notă la notă (în acest ultim caz, referinţa este făcută la textul unde apare nota).

---

1 Pentru a nu-i descuraja pe acei cititori curioşi şi dornici de a-şi îmbogăţi cultura, care însă nu posedă neapărat voinţa sau mijloacele unei investiţii serioase, am preferat să insistăm îndeosebi asupra marilor curente ale gîndirii chineze, lăsînd deoparte unele aspecte, importante, dar prea tehnice, care ar fi cerut dezvoltări ce depăşesc dimensiunile acestei lucrări. Informaţiile care îi pot interesa pe cititorii mai specializaţi au fost incluse în note.


RUSIA
KAZAHSTAN
UZBEKISTAN
KIRGHISTAN
TADJIKISTAN
AFGANISTAN
XINJIANG
GANSU
QINGHAI
Fluviul Galben
Yangzi
TIBET
Lhasa
NEPAL
INDIA
BHUTAN
BANGLADESH
Xunzi
SICHUAN
YUNAN
BIRMANIA
REPUBLICA POPULARĂ CHINEZĂ
Frontiere naţionale
Limite de provincii


HEILONGJIANG
MONGOLIA
JILIN
MONGOLIA INTERIOARĂ
LIAONING
Fluviul Galben
Beijing
Tianjin
COREEA DE NORD
COREEA DE SUD
HEBEI
SHAXI
SHADONG
JAPONIA
Fluviul Galben
JIANGSU
HENAN
ANHUI
Nanjing
Shanghai
MAREA CHINEI
HUBEI
Wuhan
Yangzi
Nangzhou
ZHEJIANG
Liuchuan
Changsha
JIANGXI
HUNAN
FUJIAN
Taipei
Xiamen
TAIWAN
GUANGXI
GUANGDONG
Guangzhou
Shengzhen
HONG KONG
OCEANUL PACIFIC
HAINAN

Cronologie

REPERE DINASTICE	REPERE INTELECTUALE
Mileniul III-sec. XVIII Dinastia Xia	
Sec. XVIII-sec. XVI Dinastia Shang	Inscripții divinatorii
Sec. XI-256 î.Hr. Dinastia Zhou	Regalitate feudală
Zhou de Apus (sec. XI-771)	Capitala Hao (azi Xi'an)
Zhou de Răsărit (770-256)	Capitala Luo (azi Luoyang)
Primăvara și Toamna (722-481)	Confucius
Regatele Combatante (403-256)	Mozi, Zhuangzi, Mencius, logicienii etc.
221-207 Dinastia Qin (Primul împărat)	Legiștii, cosmologiștii
206 î.Hr.-220 d.Hr. Dinastia Han	
Han de Apus (206 î.Hr.-9 d.Hr.)	Sima Qian, Huang-Lao, *Huainanzi*, Dong Zhongshu, Yang Xiong
dinastia Xin a lui Wang Mang (9-23)	Liu Xiang, Liu Xin
Han de Răsărit (25-220)	Wang Chong, Zheng Xuan, Wang Fu etc.
220-265 Dinastia Wei (Cele Trei Regate)	Wang Bi, tradiția taoistă, introducerea budismului
265-316 Jin de Apus	Guo Xiang
	Prima perioadă de implantare a budismului în China (Dao'an)
317-581 Dinastiile din Nord și din Sud	
la Nord: Touba Wei, Wei de Răsărit și de Apus, Qi din Nord, Zhou de Nord	Începînd cu 402: Perioada de indianizare a budismului: la Nord: Kumārajiva, Seng Zhao (Mādhyamika)
la Sud: Jin de Răsărit, Liu Song, Qi, Liang, Chen	la Sud: Huiyuan, Daosheng
581-618 Dinastia Sui	Xuanzang (Yogācāra)
618-907 Dinastia Tang	Perioada de sinizare a budismului: școlile Tiantai, Huayan, Pământul pur, Chan
	Renașterea confucianistă: Han Yu, Li Ao

907-960 Cele Cinci Dinastii (epocă de destrămare)	
960-1279 Dinastia Song	
Song de Nord (960-1127)	Fan Zhongyan, Ouyang Xiu
Liao (Khitan în Mongolia, 916-1125)	Wang Anshi, Shao Yong, Zhou Dunyi, Zhang Zai, Su Shi, Cheng Hao, Cheng Yi
Song de Sud (1127-1279)	Zhu Xi, Lu Xiangshan
Jin (Ruzhen – Jürchen – în Manciuria, 1115-1234)	
1264-1368 Dinastia Yuan (mongolă)	Liu Yin, Xu Heng, Wu Cheng
1368-1644 Dinastia Ming	Chen Baisha, Wang Yangming. Wang Tingxiang, Luo Qinshun Li Zhi, Liu Zongzhou Lupte între partizanii din Donglin şi eunuci. Societatea Renaşterii, misionarii iezuiţi (Matteo Ricci)
1644-1912 Dinastia Qing (manciuriană)	Sfîrşitul secolului al XVII-lea: Huang Zongxi, Gu Yanwu, Wang Fuzhi, Yan Yuan Secolul al XVIII-lea: Dai Zhen Secolul al XIX-lea: Liu Fenglu, Wei Yuan, Gong Zizhen, Yan Fu, Kang Youwei, Liang Qichao, Tan Sitong, Zhang Binglin, Liu Shipei
1912 Republica Chineză, transferată în Taiwan începînd cu 1949	Mişcarea de la 4 mai 1919
1949 Republică populară	

Introducere

China

Ce percepem astăzi referitor la China? Un amestec confuz de date economice mirobolante, ştiri politice alarmante şi interpretări mai mult sau mai puţin fondate pe cultura sa. China este acea mare porţiune de omenire şi civilizaţie care rămîne încă în esenţă necunoscută lumii occidentale, fără a fi încetat să-i aţîţe curiozitatea, visele, dorinţele – de la misionarii creştini din secolul al XVII-lea pînă la oamenii de afaceri de azi, trecînd prin filozofii iluminişti sau susţinătorii maoismului. După cum o spune atît de nimerit Simon Leys:

> Din perspectiva Occidentului, China este pur şi simplu *celălalt pol al experienţei umane*. Toate celelalte mari civilizaţii sînt fie apuse (Egiptul, Mesopotamia, America precolumbiană), fie prea absorbite de problemele supravieţuirii în condiţii extreme (culturile primitive), fie prea apropiate de noi (culturile islamice, India) pentru a putea oferi un contrast atît de total, o alteritate atît de completă, o originalitate atît de radicală şi de evidentă precum China. Numai cînd privim îndeaproape China ne putem face o idee mai exactă despre propria noastră identitate şi începem să înţelegem ce parte a moştenirii noastre ţine de umanitatea universală şi ce parte nu face decît să reflecte simple idiosincrazii indoeuropene. China este acel Celălalt fundamental fără de care Occidentul nu ar putea deveni cu adevărat conştient de contururile şi limitele Eului său cultural[1].

Într-un moment în care reapar toate acele spaime şi tentaţii ale iraţionalului care ne fac să oscilăm între teama de „pericolul galben" şi admiraţia pentru „înţelepciunea orientală", devine mai mult decît oricînd necesar să punem bazele unei cunoaşteri autentice, fondată pe respect şi onestitate intelectuală, şi nu pe o imagine deformatoare care ascunde cel mai adesea o voinţă de recuperare. Într-o epocă de disoluţie a identităţilor şi certitudinilor, ni se oferă şansa unică de a scoate în evidenţă resursele infinit variate ale inteligenţei şi aspiraţiilor omeneşti. La încheierea unui secol de zgomot şi furie, cultura chineză ajunge la cotitura unei istorii continue de patru mii de ani. A venit timpul,

---

1 *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*, Robert Laffont, Paris, 1991, pp. 60-61.

acum ori niciodată, să-şi facă bilanţul, pentru a-şi întrezări cu claritate viitorul: este ea încă în stare să se hrănească din propria-i tradiţie? Ce poate ea să ne spună esenţial nouă, care trăim în Occidentul modern?

În mod inevitabil, noi abordăm gîndirea chineză pornind de la deprinderile noastre mentale, dar este ea oare condamnată să rămînă la stadiul de exotism, de pură exterioritate? Oricît de mult am dori să o cunoaştem, ceea ce este important – şi totodată cel mai greu – este să învăţăm s-o respectăm în specificitatea ei: să-i punem întrebări, dar şi să ştim să tăcem pentru a-i auzi răspunsul, ba chiar, înainte de a începe s-o descoasem, să stăm s-o ascultăm. Nu vom încerca aşadar să-i învăluim pe autorii chinezi în discursuri metodologice, şi cu atît mai puţin să vorbim în locul lor, ci, dimpotrivă, îi vom lăsa cît mai mult pe ei să-şi spună cuvîntul dînd locul de cinste textelor. Să începem prin a ne obişnui urechea să le distingă muzica proprie, motivele recurente şi temele novatoare.

Aşadar, această carte a fost inspirată de un spirit critic şi totodată simpatetic, de un punct de vedere exterior şi totodată interior. Atribuindu-şi în principal rolul de a incita, ea nu-şi propune să furnizeze o sumă de cunoştinţe şi de adevăruri cunoscute, ci să trezească interesul şi curiozitatea, oferind cîteva mijloace pentru a le satisface: o serie de chei dintre cele mai potrivite care îi vor putea fi utile la început cititorului şi îi vor permite să şi le făurească pe ale sale. Departe de a pretinde că ridică un monument definitiv, autoarea n-a avut decît o singură ambiţie: aceea de a împărţi cu alţii plăcerea frecventării spiritelor înalte şi viziunea formată pe baza unei duble culturi.

Istoria

Genul care a devenit istoria intelectuală este un exerciţiu dificil, împărţit între linearitatea cronologiei şi lucrul în profunzimea ideilor. Dacă utilitatea sa e discutabilă într-o cultură dată, în interiorul căreia există o comunitate de limbaj şi referinţe, ea este însă mai puţin discutabilă cînd trebuie să prezinţi unui public nespecializat o cultură radical diferită, ale cărei moduri de exprimare şi cadre de gîndire par să nu ofere nici un punct de sprijin. După cum subliniază Jean Gernet, „lucrul cel mai dificil este să fii clar atunci cînd trebuie să faci cunoscută o gîndire ce-ţi este total străină, ancorată într-o imensă tradiţie. Riscul asimilărilor abuzive este mare"[2]...

Chiar dacă istoria intelectuală a Chinei produce în general privirii occidentale o impresie de repetitivitate – problematicile secolului al XI-lea, ba chiar şi ale secolului al XVIII-lea revenind iar şi iar asupra unor noţiuni apărute încă din Antichitate –, această evoluţie, mai degrabă

2. *Cf. L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, Paris, 1994, p. 303.

spiralată decît lineară, nu este suficientă pentru a acredita imaginea destui de răspîndită a unei înțelepciuni atemporale și imuabile. Ea nu ne scutește, fără îndoială, de o punere în perspectivă diacronică de care înșiși gînditorii chinezi, dornici înainte de toate să răspundă întrebărilor specifice timpului lor, erau pe deplin conștienți. Înțelegerea tradiției chineze pe termen lung permite descoperirea diversității și vitalității, a variațiilor și a constantelor ei. Dimensiunea istorică asigură, pe de altă parte, distanțarea necesară exercitării constante a unui spirit critic și pune în gardă împotriva riscului permanent al generalizării și extrapolării. Noțiuni dezvoltate de-a lungul unei atît de îndelungate tradiții nu capătă în mod necesar același sens în toate epocile, deoarece ele intervin în problematici și contexte mereu noi.

Importanța istoriei este legată de aceea pe care China a acordat-o întotdeauna socialului și politicului, chiar dacă individualul a ocupat un loc important în vremurile de restriște. Trebuie amintit aici statutul aparte al intelectualului care, mai ales în ipostaza sa de cărturar-funcționar din era imperială, își pierde rar din vedere rolul său de „sfetnic al principelui". De la Confucius care, în secolul al V-lea înaintea erei noastre, dezvoltă noțiunea de „mandat ceresc", pînă la declinul tradiției canonice, direct legat de prăbușirea regimului imperial la începutul secolului XX, se pare că destinul gîndirii chineze nu poate fi disociat de cel al dinastiilor.

Încă din cea mai îndepărtată Antichitate, de la mijlocul celui de-al doilea mileniu înaintea erei creștine, primele scrieri dovedesc trăsăturile originale ale civilizației chineze, care își implîntă rădăcinile în cultul strămoșilor și în caracterul divinatoriu al scrierii și al gîndirii. Cu formidabilul pariu pe om lansat de Confucius se făurește o etică ce nu va înceta să frămînte conștiința chineză. Sub Regatele Combatante (secolele IV-III î.Hr.), discursul se rafinează într-o extraordinară confruntare de idei datorată înmulțirii curentelor de gîndire. Totul se joacă și se conturează în această perioadă : datele de pornire, atuurile, mizele, ca și orientările viitoare.

După unificarea Chinei de către Primul Împărat Qin în 221 î.Hr., pluralismul Regatelor Combatante bate pasul pe loc. Efervescența intelectuală care precedase instaurarea imperiului cunoaște o primă formă de stabilizare în timpul dinastiei Han (206 î.Hr.-220 d.Hr.). O dată cu crearea instituțiilor și habitudinilor politice care vor caracteriza în linii mari sistemul imperial chinez în timpul celor două mii de ani ai existenței sale, se schițează o identitate culturală proprie, întemeiată pe un ansamblu de noțiuni comune și pe o gîndire deja formalizată.

În momentul cînd *pax sinica* pare să triumfe, gîndirea chineză abordează o nouă eră în care se confruntă cu „exteriorul" său. După căderea dinastiei Han în secolul al III-lea și prăbușirea întregii sale viziuni despre lume, spațiul politic chinez cunoaște o fragmentare care va favoriza apariția curentelor filozofice din timpul Regatelor Combatante și implantarea budismului venit din India. Adaptîndu-se din mers societății

și moravurilor chineze, această formă de gîndire *a priori* străină va transforma în profunzime întreaga moștenire culturală și va duce la marea înflorire din timpul dinastiei Tang.

Pe măsură ce influența budistă se amplifică, crește tot mai mult efortul, consimțit încă de la sfîrșitul primului mileniu de către tradiția cărturărească din timpul dinastiei Song, de a se regîndi complet în funcție de noua situație. Ca răspuns la această reînnoire considerată prea livrescă, dinastia Ming este marcată în cursul secolelor XV-XVI de o redescoperire a virtuților introspecției, care provoacă în contrapartidă o reîntoarcere la valorile practice, accelerată de instaurarea dinastiei manciuriene Qing.

În momentul în care a terminat de asimilat budismul, gîndirea chineză este confruntată cu tradiția, și mai străină, a creștinismului și a științelor europene, mai întîi prin intermediul misionarilor, apoi prin contactele care se înmulțesc în tot cursul secolului al XIX-lea și care ajung să se transforme în agresiuni din partea puterilor occidentale. În pragul secolului XX, China se trezește sfîșiată între greutatea zdrobitoare a moștenirii trecutului și exigența imperativă de a răspunde noii sfidări a Occidentului, înțeleasă ca însăși sfidarea modernității. Mișcarea iconoclastă de la 4 mai 1919 va constitui reperul simbolic al discursului nostru : prima de o asemenea amploare care întoarce cu hotărîre spatele unei tradiții de două ori milenare, aceasta inaugurează într-adevăr o nouă eră, plină de contradicții și conflicte încă nerezolvate.

Tradiția

Pornind de la cadrul și reperele de ansamblu furnizate de cronologie, lucrarea de față este construită în jurul preocupărilor majore ale gînditorilor chinezi : ceea ce se află în centrul discuțiilor și devine o problemă, dar și ceea ce este subînțeles, socotit ca evident, fără a necesita vreo explicitare. Contrar discursului filozofic moștenit de la *logos*-ul grecesc care simte permanent nevoia de a da seamă de fundamentele și propozițiile sale, gîndirea chineză, care operează pe baza unui substrat comun acceptat în mod implicit, nu se poate prezenta ca o succesiune de sisteme teoretice. Confucius, considerat totuși primul autor chinez care se exprimă în nume propriu, nu ne anunță oare de la bun început : „Eu transmit, fără să creez nimic nou" ?[3]

3. *Entretiens* VII, traducere de Anne CHENG, Éd. du Seuil, Paris, 1981. Așa cum un autor chinez nu poate fi înțeles în afara tradiției, folosirea termenului *jia*, care înseamnă „familie" sau „clan", pentru a desemna un curent de gîndire arată limpede că tradiția intelectuală se transmite ca și tradiția familială. În enciclopedii, precum și în alte clasificări sau cataloage, o doctrină este definită nu în funcție de un autor, ci pe baza unui corpus de texte transmis din generație în generație.

Pare deci mai judicios să punem accentul pe evoluţia noţiunilor care, fiind mai tot timpul vehiculate de tradiţie, nu sînt proprii unui singur autor[4]. Gîndirea chineză provenind dintr-un ansamblu de presupoziţii, efortul istoric propriu-zis va consta în circumscrierea mizelor şi disputelor care fac să evolueze o tradiţie mai degrabă cumulativă decît dialectică. Chang Hao vorbeşte astăzi de „dialoguri interne", prin care înţelege „discuţii intelectuale de o natură specifică ce s-au prelungit de-a lungul secolelor în întreaga tradiţie chineză. Aceasta, la fel ca şi alte tradiţii de înaltă cultură, a evoluat acumulînd un fond de chestiuni şi idei care au preocupat lumea intelectuală, generaţie după generaţie"[5]. Ceea ce am vrut să arătăm aici este cum s-a urzit de-a lungul vremii o tapiserie de „dialoguri interne" care sfîrşesc prin a lăsa să apară motive în relief. Vom urmări deci un fir cronologic, dar vom încerca să schiţăm în acelaşi timp un spaţiu articulat în care să putem avea puncte de reper[6].

Gîndire sau filozofie?

Tot ceea ce a fost spus pînă aici pare să împiedice calificarea gîndirii chineze drept filozofie, titlu pe care moştenitorii *logos*-ului şi-l rezervă cu străşnicie, îndepărtîndu-i pe ceilalţi pretendenţi: gîndirea chineză

---

4. Elementele biografice vor fi, în consecinţă, reduse la minimum şi menţionate numai în măsura în care contribuie la înţelegerea gîndirii unui autor.

5. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning 1890-1911*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 10.

6. Originalitatea gîndirii chineze se conturează mult mai bine prin mizele sale decît prin conţinutul său istoric. În această perspectivă, pare necesar să fie reînnoit genul în care s-au impus „monumente" ca cele ale lui Feng Youlan sau Hou Wailu, care au vrut să prezinte filozofia chineză ca pe o succesiune de teorii în care trebuiau identificate mai ales coincidenţele cu sistemele occidentale – materialismul marxist, idealismul kantian sau pragmatismul anglo-saxon, *cf.* FENG Youlan, *Zhongguo zhexue shi (Istoria filozofiei chineze)*, în două volume publicate pentru prima dată la Shanghai în 1931 şi 1934; HOU Wailu *et al.*, *Zhongguo sixiang tongshi (Istoria generală a gîndirii chineze)*, Sanlian shudian, Shanghai, 1950. Lucrarea lui FENG Youlan (FUNG Yu-lan) a cunoscut un destin deosebit datorită remarcabilei traduceri în limba engleză aparţinînd lui Derk BODDE, intitulată *A History of Chinese Philosophy*, 2 vol., Princeton University Press, 1952-1953; există, de asemenea, o versiune foarte condensată şi abreviată în traducere franceză sub titlul *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Éd. du Mail, 1985.
De atunci, dispunem, tot în engleză, de compilaţii la fel de monumentale, axate mai mult pe texte, *cf.* W.T. DE BARY, CHAN Wing-tsit şi Burton WATSON, *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, New York, 1960, şi CHAN Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963. În franceză, Marcel GRANET a deschis calea unui studiu tematic printr-o lucrare devenită clasică, dar uşor depăşită astăzi, *cf. La Pensée chinoise*, 1934, reed. Albin Michel, 1968. Jacques GERNET, la rîndul său, retrasează evoluţia ideilor din China clasică în cadrul unei sinteze mai general istorică, *cf. Le Monde chinois*, Armand Colin, Paris, 1972, ediţia a III-a revăzută şi adăugită, 1990.

apare în acest caz ca un stadiu „prefilozofic", fiind cantonată doar în domeniul „înțelepciunii". De vreme ce trebuie să admitem că „filozofia vorbește grecește"[7], ce rost mai are să contestăm monopolul unei „arte de a crea concepte" care pare să-și fie suficientă sieși? „Orientul – ni se spune – ignoră conceptul, pentru că el se mulțumește să facă să coexiste vidul cel mai abstract cu existentul cel mai trivial, fără nici o mediere"[8]. Avem aici expresia unui orgoliu intelectual care, asociat cu supremația occidentală, explică de ce eticheta filozofică, devenită sinonimă cu o demnitate pe care orice cultură caută să și-o revendice pentru ea însăși, este atît de jinduită la ora actuală. După cum arăta Joël Thoraval, China nu a scăpat de această dorință de recunoaștere, dotîndu-se în epoca modernă cu categoria filozofiei, desemnată printr-un neologism împrumutat din limba japoneză la finele secolului al XIX-lea (*zhexue*, în japoneză *tetsugaku*)[9].

În fața eterogenității scrierilor gînditorilor chinezi (exceptînd tratatele care dezvoltă în mod sistematic o temă sau o noțiune, găsim o abundentă literatură de comentarii mai ales asupra Clasicelor, dar și o amestecătură de poeme, scrisori, prefețe și alte scrieri de circumstanță), sîntem nevoiți să constatăm dificultatea de a izola un corpus textual propriu-zis „filozofic" prin opoziție cu unul „religios", „literar" sau „științific" (dar oare stoicii nu s-au exprimat și în forme poetice sau epistolare?). Totuși, nu se poate nega existența, în sînul acestei stufoase tradiții, a unui anumit număr de texte purtătoare de intuiții fertile care au hrănit gîndirea timp de milenii și care pun în lumină o deosebită coerență a concepției despre om și lume, precum și o mare constanță în efortul de formulare. Într-adevăr, încă din epoca preimperială se elaborează un limbaj care, la capătul unui proces de rafinare și limpezire, între secolele al V-lea și al III-lea, devine un instrument desăvîrșit, de mare finețe, ce pătrunde în toate interstițiile realității și se adaptează în mod fericit la subtilitățile gîndirii.

Textul produs de acest limbaj – despre care s-a spus adesea că se complace în vag, însă care, dimpotrivă, tinde spre o precizie crescîndă a formulării – se prezintă arareori sub forma unui fir logic, linear și autosuficient, care ar furniza el însuși cheile înțelegerii sale. De cele mai multe ori, textul constituie în fapt o țesătură ce presupune o familiarizare a cititorului cu motivele recurente. În timp ce ne dă impresia că reia iar și iar aceleași enunțuri tradiționale, precum o suveică neobosită

---

7. François CHATELET, „Du mythe à la pensée rationnelle", in Pierre AUBENQUE, Jean BERNHARDT și François CHATELET, *Histoire de la philosophie: La philosophie païenne (du VI^e siècle av. J.-C. au III^e siècle apr. J.-C.)*, Hachette, Paris, 1972, p. 17.
8. Opinie citată în Gilles DELEUZE și Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris, 1991, p. 90.
9. *Cf.* „De la philosophie en Chine à la «Chine» dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?", in *Esprit*, nr. 201 (mai 1994), pp. 5-38.

care face mereu același drum, atenția noastră trebuie să se îndrepte spre descoperirea treptată a motivului, acesta fiind adevăratul purtător de sens.

Obiectul dezbaterilor este arareori explicitat, dar dezbateri există. În textele din vremea Regatelor Combatante se instaurează adevărate confruntări de idei, care se desfășoară într-un mod foarte curios, mai ales în comparație cu polemicile deschise ale tradiției grecești, maestră în arta oratoriei în agora sau în tribunal, în dezbateri contradictorii fundamentate pe sofistică și logică. Pe eșichierul intelectual al Chinei antice, regula principală este să descoperi ce noțiune este vizată în ceea ce se spune, la ce dezbatere se face referire și în funcție de ce gîndire poate fi înțeleasă o alta. Textele chinezești devin limpezi numai atunci cînd știi cui răspund. Ele nu pot constitui așadar sisteme închise, deoarece sensul lor nu se elaborează decît în rețeaua de relații care le constituie. În loc să se construiască în concepte, ideile se dezvoltă în acest vast joc de trimiteri care nu este altceva decît tradiția și care face din ele un proces viu.

Absența teoretizării după model grecesc sau scolastic explică, fără îndoială, înclinația chinezilor spre sincretisme. Nu există adevăr absolut și etern, ci dozaje. Rezultă de aici că toate contradicțiile sînt percepute nu ca ireductibile, ci ca alternative. În locul unor termeni care se exclud, se văd predominînd opozițiile complementare ce se admit într-o măsură mai mare sau mai mică: se trece pe nesimțite de la Yin la Yang, de la nediferențiat la diferențiat.

De fapt, gîndirea chineză nu operează în mod linear sau dialectic, ci în spirală. Ea își circumscrie discursul nu o dată pentru totdeauna, printr-un ansamblu de definiții, ci descriind în jurul lui cercuri din ce în ce mai strînse. Acesta nu este semnul unei gîndiri indecise sau imprecise, ci mai mult al dorinței de a aprofunda un înțeles mai curînd decît a clarifica un concept sau un obiect al gîndirii. Să aprofundezi înseamnă să lași să coboare tot mai adînc în străfundurile ființei, ale existenței tale, înțelesul unei lecții (învățate din frecventarea asiduă a Clasicelor), al unei învățături (date de un maestru) sau al unei experiențe (din propria trăire). În acest mod sînt deci utilizate textele în educația chinezilor: obiecte ale unei practici ce înseamnă mai mult decît o simplă lectură, ele sînt mai întîi memorate, apoi adîncite fără încetare prin frecventarea comentariilor, prin discuție, reflecție, meditație. Mărturii ale vorbirii vii a maeștrilor, textele nu se adresează intelectului, ci întregii persoane; ele servesc mai puțin raționării subtile, rostul lor este de a fi frecventate, practicate și, finalmente, trăite. Căci scopul ultim nu este răsplata intelectuală a plăcerii ideilor, a aventurii gîndirii, ci tensiunea constantă a căutării sfințeniei. Nu este vorba să raționezi tot mai bine, ci să-ți trăiești tot mai bine natura de om în armonie cu lumea.

O gîndire la acelaşi nivel (cu lucrurile)

În China antică, limbajul are valoare nu atît prin capacitatea sa descriptivă şi analitică, cît prin instrumentalitatea sa. Dacă gîndirea chineză nu simte niciodată nevoia să expliciteze nici întrebarea, nici subiectul, nici obiectul, este pentru că ea nu e preocupată să descopere vreun adevăr de ordin teoretic. Lucrul trebuie – poate – pus în legătură cu scrierea sa cu totul specială, radical diferită de sistemele de notare fonetică proprii limbilor alfabetice europene. De origine divinatorie, aceasta este acreditată cu puteri magice, asociate în general cu orice semn vizibil.

În loc să se sprijine pe construcţii conceptuale, gînditorii chinezi pornesc chiar de la semnele scrise. Departe de a fi o înşiruire de elemente fonetice în sine lipsite de semnificaţie, fiecare dintre ele constituie o entitate purtătoare de sens şi este percepută ca un „lucru printre lucruri". Cînd un autor chinez vorbeşte de „natură, fire", el se gîndeşte la caracterul scris *xing* – compus din elementul *sheng*, care desemnează ceea ce se naşte sau ceea ce trăieşte, şi din radicalul *xin* („inimă, spirit") – care îi orientează reflecţia asupra naturii, în special asupra celei omeneşti, într-un sens vitalist. Prin esenţa specială a scrierii sale, gîndirea chineză se înscrie în real în loc să i se suprapună*. Fără îndoială, această proximitate sau fuziune cu lucrurile ţine ea însăşi de reprezentare, dar îi determină totuşi o formă de gîndire care, în loc să elaboreze obiecte păstrînd o distanţă critică, tinde, dimpotrivă, să rămînă cufundată în real pentru a-i simţi şi prezerva mai bine armonia.

Alături de specificitatea scrierii trebuie subliniate şi particularităţile gramaticale ale limbii chineze vechi. Filozofia Antichităţii greceşti şi latine nu poate fi concepută fără existenţa prefixelor privative, sufixelor de abstractizare etc. Este bine ştiut că scolastica medievală provine în mare parte dintr-o reflecţie asupra gramaticii latine: distincţia dintre substantiv şi adjectiv, pasiv şi activ (subiect/obiect), verb de existenţă etc. Dimpotrivă, chineza nu este o limbă flexionară în care rolul fiecărei părţi a discursului să fie determinat de gen, de marca singularului sau pluralului, declinare, conjugare etc: relaţiile sînt indicate numai prin poziţia cuvintelor (fiecare semn scris constituind, după cum s-a mai spus, o unitate de sens) în lanţul frazei. Nu există aşadar o structură de bază de tip subiect-predicat care ar tinde să spună ceva privitor la ceva şi care ar pune implicit problema de a şti dacă propoziţia este adevărată sau falsă. În comparaţie cu limbile indo-europene, unul din faptele cele mai frapante este absenţa, în chineza veche, a verbului „a fi" ca predicat, identitatea fiind indicată printr-o simplă juxtapunere. De reamintit

---

* Din motive tehnice, caracterele chineze şti utilizate de autoare în textul original şi a căror grafie este determinantă pentru înţelegerea noţiunilor pe care le reprezintă au fost date în Glosar (*n.t.*).

în acest sens formula lui Jean Beaufret: „Sursa este pretutindeni, nedeterminată, atît în chineză, cît şi în arabă sau indiană... Dar iată, există episodul grec: grecii au avut straniul privilegiu de a denumi sursa *a fi*"[10].

Nu este deci de mirare că gîndirea chineză nu s-a constituit în domenii precum epistemologia sau logica, fondate pe convingerea că realul poate face obiectul unei descrieri teoretice într-o punere în paralel a structurilor sale cu cele ale raţiunii umane. Demersul analitic începe printr-o distanţare critică, constitutivă atît pentru subiect, cît şi pentru obiect. Gîndirea chineză, în schimb, apare total cufundată în realitate: nu există noimă în afara lumii.

Cunoaştere şi acţiune: Dao

În această gîndire aflată la acelaşi nivel cu lucrurile, mai importantă este reflecţia nu asupra cunoaşterii în sine, ci asupra raportului ei cu acţiunea. Două mari orientări predomină: una constă în a fixa acţiunea ca orizont al cunoaşterii (cu grija permanentă de a nu căuta decît o cunoaştere cauţionată de acţiune), cealaltă – în a refuza orice validitate raportului dintre cunoaştere şi acţiune (adică oricărei forme de cunoaştere orientată către acţiune). Prima orientare, perfect ilustrată în cadrul tradiţiei confucianiste, se preocupă cu prioritate de trecerea efectivă de la cunoaştere la acţiune, înţeleasă în termeni chinezi ca un raport între latent şi manifestarea sa vizibilă, în timp ce tradiţia taoistă, care reprezintă principala alternativă, privilegiază şi cultivă ceea ce este dincoace, înainte de vizibil. Axa cunoaştere – acţiune comportă astfel un dublu versant: cel al preocupării politice (în sensul unei organizări a lumii în concordanţă cu viziunea omenească) şi cel al viziunii artistice (în sensul unei participări a omului la facerea lumii). Nu este deci de mirare că toate aceste aspecte se regăsesc adesea reunite în acelaşi individ care poate fi în acelaşi timp, în modul cel mai firesc din lume, şi poet-pictor-caligraf, şi sfetnic al principelui sau om de stat.

Mai degrabă decît „a şti ce" (adică o cunoaştere propoziţională care ar avea drept conţinut ideal adevărul), cunoaşterea – concepută ca ceea ce, fără să fie încă, tinde către acţiune – înseamnă înainte de toate „a şti cum": cum să faci distincţii pentru a-ţi conduce viaţa şi a organiza spaţiul social şi economic cu bună ştiinţă. Nu este vorba deci de o cunoaştere care ar cuprinde intelectual sensul unei propoziţii, ci de una

10 Citat în Gilles DELEUZE şi Felix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 90-91. Ne reamintim observaţiile lui Benveniste asupra importanţei decisive a verbului „a fi" pentru elaborarea gîndirii ontologice în limbile indo-europene. Vezi asupra acestui subiect importantul articol al lui Angus C. GRAHAM, „«Being» in Western Philosophy Compared with *shih/fei* and *yu/wu* in Chinese Philosophy", in *Asia Major*, serie nouă, 8, 2 (1961), pp. 79-112.

care integrează datul unui lucru sau al unei situații. Discursul gînditorilor chinezi, cel puțin înainte de schimbarea radicală adusă de budism, este de ordin instrumental, prin aceea că este totdeauna și în primul rînd orientat spre acțiune. Confucius este primul care își exprimă obsesia de a-și vedea discursul depășindu-i în importanță actele. Acțiunea nu se mulțumește să fie o aplicare a discursului, ea îi este măsura, discursul neavînd sens decît dacă influențează direct acțiunea.

Tocmai această concepție a raportării cunoașterii la acțiune și, la modul mai general, o îndoială persistentă în ceea ce privește validitatea discursului pentru el însuși explică faptul că gîndirea chineză antică nu a fost prea frămîntată de dorința de a ști ce este fenomenul cunoașterii, obiect al epistemologiei, că nu s-a concentrat asupra problemei raportului dintre discurs și referința sa (în termeni chinezești, dintre „nume" și „realități"). De aici și ideea că însuși modul de a numi un lucru are incidență asupra realității lui efective. Adevărul este mai întîi de ordin etic, preocuparea esențială fiind aceea de a determina utilizarea apropriată a discursului, și nu ceea ce constituie adevărul unor dispoziții mentale, propoziții, idei sau concepte[11]. Dar, mai degrabă decît de o gîndire redusă, cum se întîmplă adesea, la dimensiunea „practică" sau „pragmatică", s-ar cuveni să se vorbească despre o gîndire de la bun început în situație și în mișcare, așa cum este perspectiva liberă în pictură, care, în loc să presupună un punct de vedere ideal fix, se deplasează cu privirea în interiorul spațiului pictural.

În China antică, un curent de gîndire nu caută să propună un sistem închis, care ar risca să înăbușe virtualitățile vitale, ci un *dao* (transcris de obicei *tao*). Acest termen, al cărui monopol este adesea atribuit taoiștilor, este de fapt un termen curent în literatura antică, care înseamnă „drum" și, prin extensie, „metodă", „mod de a proceda" – în sens literal și figurat –, echivalate de cuvîntul franțuzesc *voie* („cale"). Datorită fluidității categoriilor în chineza veche, *dao* poate să mai însemne, într-o accepțiune verbală, „a merge", „a înainta", dar și, lucru interesant, „a vorbi", „a enunța". Astfel, fiecare curent de gîndire își are propriul *dao*, prin faptul că propune o învățătură sub formă de enunțuri a căror validitate nu este de ordin teoretic, ci se topește într-un ansamblu de practici. *Dao* structurează experiența și sintetizează astfel o perspectivă în afara căreia adevărul conținutului explicit al textelor nu ar putea fi evaluat.

În *dao*, important nu este să-ți atingi scopul, ci să știi să mergi. „Ceea ce numim Dao – spune Zhuangzi în secolul al IV-lea î.Hr. – este calea pe care pășim". Sau: „Nu-ți aținti mintea asupra unui singur țel,

11. Referitor la adevărul semantic, *cf.* Chad HANSEN, „Chinese Language, Chinese Philosophy and «Truth»", in *Journal of Asian Studies*, 44, 3 (1985), pp. 491-520, și critica lui Christoph HARBSMEIER, „Marginalia Sino-logica", in Robert E. ALLINSON (coord.), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press, 1989, pp. 155-1161.

căci ai fi șchiop cînd va fi să mergi în Dao"[12]. Calea nu este niciodată trasată dinainte, ci se trasează pe măsură ce mergi: este deci imposibil să vorbești despre ea dacă nu te afli tu însuți în mers. Gîndirea chineză nu este de ordin static, ea reprezintă un proces în desfășurare care se afirmă, se verifică și se perfecționează pe măsura devenirii sale. Reluînd o dihotomie specific chinezească, orice realitate capătă corp numai în funcționare*.

Unitate și continuitate: suflul

Gîndirea chineză își are rădăcinile într-o relație de încredere funciară a omului în lumea în care trăiește și în convingerea că el posedă capacitatea de a îmbrățișa totalitatea realului prin cunoaștere și acțiune – totalitate unică la care se raportează infinita multiplicitate a părților sale. Lumea ca ordine organică nu se concepe în afara omului, iar omul care își găsește locul în ea în mod firesc nu se concepe în afara lumii. Armonia care prevalează în curgerea naturală a lucrurilor trebuie menținută astfel în existența și relațiile umane. În loc să apară, văzută de pe Sirius, ca o entitate analizabilă sau derizorie, lumea este percepută ca totalitate din interiorul ei: aceasta este semnificația binecunoscutei figuri Yin/Yang, reprezentare a drumului parcurs de un punct care, trecînd prin Yin, abia născut, apoi matur, și întorcîndu-se prin Yang, sfîrșește prin a descrie un cerc, imagine prin excelență a globalității.

Unitatea căutată de gîndirea chineză de-a lungul întregii sale evoluții este cea a suflului (*qi*), influx sau energie vitală care dă viață întregului univers. Aflată nu deasupra sau în afara, ci în interiorul vieții, gîndirea este însuși curentul acesteia. Orice realitate fizică sau mentală nefiind nimic altceva decît energie vitală, spiritul nu funcționează în afara corpului: există o fiziologie nu numai a emoționalului, ci și a mentalului, chiar și a intelectualului, după cum există o spiritualitate a corpului, o rafinare sau o sublimare posibilă a materiei fizice.

Spirit și materie totodată, suflul asigură coerența organică a ordinii viețuitoarelor la toate nivelurile. Ca influx vital, el se află într-un neîncetat du-te vino între sursa sa nedeterminată și multiplicitatea infinită a formelor sale manifestate. Animat de suflu din toate punctele de vedere, omul își ia de aici și criteriile de valoare, fie ele de ordin moral sau artistic. Izvor al energiei morale, *qi*-ul, departe de a reprezenta o noțiune abstractă, este resimțit de om pînă în străfundurile ființei și ale trupului său. Eminamente concret, suflul nu este totuși întotdeauna vizibil sau tangibil: el poate fi temperamentul unei persoane sau atmosfera unui loc, forța expresivă a unui poem sau încărcătura

---

12 *Zhuangzi* 25 și 17, ediția *Zhuangzi jishi*, realizată de GUO Qingfan, în seria ZZJC, pp. 396 și 258, vezi mai jos, capitolul 4.

* *Yong*, „funcționare", și *ti*, „corp, substanță" (*n.t.*).

emoțională a unei opere de artă. De la fraza lui Cao Pi, din secolul al III-lea d.Hr., „în literatură, întîietatea este acordată suflului", și cea a lui Xie He, scrisă cu două secole mai tîrziu, „în pictură, trebuie să animezi suflurile armonice", *qi*-ul se află în centrul gîndirii estetice, precum și al eticii. Iată de ce s-a putut spune despre cultura chineză că este însăși cultura suflului.

Mutație

Într-o gîndire care privilegiază modelul generativ (a cărui primă formă se găsește, poate, în cultul strămoșilor) în raport cu cel cauzal, linia de pertinență, în loc să separe transcendentul de imanent, trece printre virtual și manifest. Percepute ca două aspecte ale unei singure realități în permanentă mișcare, ele nu sînt generatoare de „concepte disjunctive" precum acelea de existență/neant, spirit/corp, Dumnezeu/lume, subiect/obiect, realitate/aparență, Bine/Rău etc. Sensibili la riscul inerent dualismului de a închista circulația suflului vital într-o confruntare fără ieșire, chinezii au preferat să pună în prim plan polaritatea lui Yin și a lui Yang care prezervă curentul alternativ al vieții și caracterul corelativ al oricărei realități organice: coexistență, coerență, corelație, complementaritate... Rezultă de aici o viziune în care lumea apare nu ca un ansamblu de entități discrete și independente unde fiecare constituie în ea însăși o esență, ci ca o rețea continuă de relații între întreg și părți, fără ca unul să le transceadă pe celelalte.

Conceperea realității ca un *continuum* tinde să privilegieze mai degrabă noțiunea de ritm ciclic (în mersul natural al lucrurilor și în activitățile umane) decît pe cea a unui început absolut sau a unei creații *ex nihilo*. Dacă se întîmplă ca textele chinezești să facă referire la reprezentări cosmogonice ale originii sau genezei lumii, aceasta din urmă este reprezentată, în mod predominant, ca „mergînd de la sine astfel", conform unui proces de transformare. Reflecția asupra temeiurilor nu-și prea pune problema elementelor constitutive ale universului, și cu atît mai puțin pe cea a unui Dumnezeu creator: ceea ce percepe ea în primul rînd este mutația, schimbarea, resort al dinamismului universal care este suflul vital.

Suflul este unul, dar nu are o unitate compactă, statică și încremenită. Vital fiind, el se află într-o permanentă mișcare, este prin esența lui mutație. Aceasta este o intuiție originară și originală a gîndirii chineze. Cînd Confucius afirmă de la bun început existența legii timpului, distingînd diferitele vîrste ale vieții, el nu se referă la o temporalitate suferită, ci, dimpotrivă, la una trăită din plin și asumată în toate etapele mutației ei care se deschide înspre o formă de „libertate", nu în sensul exercitării unui liber arbitru, ci al unei armonizări perfecte cu ordinea lucrurilor. Una dintre intuițiile centrale din *Laozi* (mai cunoscut sub titlul de *Tao-te-king*) este aceea că orice lucru se împlinește în întoarcere,

care este „însăși mișcarea lui Dao", adică a vieții. Întoarcere la Vidul originar, care trebuie înțeles nu ca un punct în care totul devine neant, ci ca un sinonim al vieții și al veșniciei. Vidul înseamnă viață deoarece el este nu atît locul unde se resorb ființele, ci locul de unde țîșnește fără odihnă suflul. Vidul înseamnă veșnicie deoarece permite schimbarea, rămînînd el însuși ceva ce nu se schimbă. În tradiția interpretativă a celebrei *Cărți a schimbărilor* (*Yijing*, transcris în mod curent *Yi King*), elaborările confucianiștilor și ale taoiștilor converg într-o intuiție unică a suflului vital ca mutație, primii înțelegîndu-l în termeni de „viață care zămislește viață fără încetare", iar ceilalți în termeni de Vid care, fiind virtualitate prin excelență, este în mod paradoxal rădăcina vieții, pe cînd orice lucru ajuns la „plinătate" înțepenește și piere[13].

Relație și centralitate

Continuitatea dintre părți și întreg este analizată tot în reflecția chinezilor asupra relației. Aceasta nu este înțeleasă ca o simplă legătură ce se stabilește între entități prealabil distincte, ci este parte constitutivă a ființelor în existența și devenirea lor. Confucius începe situînd umanitatea noastră în relația care ne unește prin faptul că trăim împreună. Perechile de opoziții complementare care structurează viziunea chinezilor asupra lumii și societății (Yin/Yang, Cer/Pămînt, Vid/Plin, tată/fiu, suveran/ministru etc.) determină o formă de gîndire, nu dualistă în sensul disjunctiv evocat mai sus, ci ternară prin aceea că integrează circulația suflului care leagă cei doi termeni. În mișcarea sa circulară și spiralată, el indică un centru care, deși niciodată localizabil și fixat dinainte, este totuși real și constant.

Invocînd interacțiunea și devenirea reciprocă pe care le implică relația dintre ele, perechea Cer-Pămînt nu se mărginește la simpla adunare a celor doi termeni, ea generează un al treilea termen implicit, care este relația organică, vie și creatoare ce le constituie. Acest al treilea termen, explicitat de speculația cosmologică, nu este altul decît omul care, prin participarea sa activă, „desăvîrșește" lucrarea cosmică. Prin om și ceea ce îl leagă de univers, gînditorii chinezi și-au axat reflecția asupra realității a „ceea ce se naște între", ca și asupra a ceea ce implică ea în termeni de comportament moral: acesta este sensul noțiunii de „Mijloc" (*zhong*).

Traducerea termenului *zhong* rămîne problematică și expusă neînțelegerilor. Deopotrivă nominal și verbal, *zhong* nu desemnează numai centralitatea spațială pe care o evocă termenul de „mijloc", ci și o virtute dinamică și activă. Ca substantiv, este calea justă care implică locul adecvat și momentul propice; ca verb, este mișcarea săgeții care străpunge

13 Despre Confucius, *Laozi* și *Cartea Schimbărilor* (sau *Cartea Mutațiilor*), vezi mai jos, capitolele 2, 7 și 11.

centrul țintei (vezi reprezentarea sa grafică în index). După chipul trăgătorului cu arcul care lovește ținta „în plin" datorită simplei justeți a gestului său, asigurată de acordul firesc și perfect cu Dao, *zhong* este pura eficacitate a împlinirii rituale. Sîntem departe de grija atentă de a păstra un „mijloc just" între două extreme sau de un biet compromis ce s-ar mulțumi cu un „termen mijlociu". Culmea paradoxului este că gînditorii chinezi au descris, dimpotrivă, Mijlocul ca fiind „extremitatea grinzii de sus" (*ji*), cea care susține întreg edificiul și din care derivă tot restul[14]. „Marele Plan" al anticei *Cărți a Documentelor* (sau a *Edictelor*) vedea deja în acest fapt extrema exigență:

> Nimic strîmb, nimic părtinitor: mare e Calea regală. Nimic părtinitor, nimic strîmb: lină e Calea regală. Nici întoarcere înapoi, nici abatere: neștirbită și dreaptă e Calea regală. Totu-i îndreptat spre cea mai înaltă cerință, totul se întoarce aici[15].

Mijlocul nu este deci un punct echidistant între doi termeni, ci mai degrabă acel pol a cărui atracție ne duce spre înalt, creînd și menținînd în orice situație de viață o tensiune ce ne face să aspirăm tot mai mult spre cea mai bună parte a ceea ce se zămislește în noi. În ochii gînditorilor chinezi, faptul capătă o importanță vitală: în lipsa acestei tensiuni, a acestei exigențe constante, dar păstrată după voia mutațiilor, ordinea vieții reprezentată de Dao nu ar putea nici să se creeze, nici să dureze veșnic. Într-adevăr, Mijlocul nu este altceva decît legea lui Dao. În Vidul pe care îl cultivă intuiția taoistă se recunoaște centrul, locul unde forțele vitale se creează și se regenerează în vederea unei schimbări armonioase și durabile.

„Mai bine e – spune cartea *Laozi* – să rămîi în centru"[16]. În loc să te lași ispitit să îngrijești ramurile, partea vizibilă și plăcută vederii, mai bine cultivă rădăcina copacului care, trăgîndu-și viața și hrana din adîncul Pămîntului, crescînd – orice s-ar întîmpla – către Cer, este imaginea perfectă a înțelepciunii chineze, a simțului echilibrului ce o caracterizează, a încrederii ei în om și în lume. Probabil prin rădăcinile, și nu prin ramurile sale, gîndirea chineză va intra cu adevărat în comunicare cu interlocutorul său care, după ce a fost budist, este astăzi occidental. Aceasta este condiția reînnoirii ei.

---

14. *Cf.* de exemplu CHENG Yi (filozof din secolul al XI-lea, vezi capitolul 18), *Yishu* 19, in *Er Cheng ji*, p. 256.
15. *Cf.* Séraphin COUVREUR, *Chou King, les annales de la Chine*, reed. Cathasia, 1950, p. 201. Referitor la „Marele Plan" (*Hongfan*) – un capitol din *Cartea Documentelor* (*Shujing*) –, vezi mai jos, capitolul 10, nota 20.
16. *Laozi* 5.

PARTEA ÎNTÎI

Fundamentele antice ale gîndirii chineze

(mileniul II-secolul V î.Hr.)

1
Cultura arhaică din timpul dinastiilor Shang și Zhou

În mod obișnuit, termenul de Antichitate chineză acoperă, conform tradiției textelor, trei mari dinastii : Xia, Shang și Zhou, care au domnit în principal în părțile de nord și centrale ale Chinei. În locul acestei reprezentări *a posteriori* a Celor Trei Dinastii într-o succesiune lineară, ar fi mai exact să le concepem culturile într-o dezvoltare paralelă sau intersectîndu-se după ce pleacă de la trunchi comun[1]. Această epocă pare să fi avut două caracteristici comune importante : existența unei puteri dominatoare provenită din sînul unor clanuri ce trăiau la adăpostul meterezelor orașelor și practica acordării de fiefuri membrilor familiei regale. Dinastia Xia, mai mult sau mai puțin mitică, pe care tradiția o situează în mileniul III î.Hr.[2], lasă locul, prin secolul al XVIII-lea î.Hr., dinastiei istorice Shang (sau Yin). Vestigiile arheologice arată că aceasta din urmă poseda deja o civilizație rafinată, cu un sistem politic și religios foarte elaborat.

Prin secolul al XI-lea î.Hr., cultura Shang este cucerită și supusă cu brutalitate de o populație aspră și războinică, cu nivel cultural mai scăzut, care trăia în zonele vestice ale lumii chineze de atunci : semințiа Zhou. Cuceritorii și-au întărit puterea în scurtă vreme sub conducerea regelui Wen. În jurul anului 1000 înaintea erei creștine, fiul acestuia, regele Wu, răstoarnă dinastia Shang și întemeiază lunga dinastie Zhou, care avea să dureze timp de opt secole, pînă la înființarea imperiului centralizat de către Qin în secolul al III-lea î.Hr., și care avea să joace un rol fondator în istoria Chinei[3]. Instaurarea noii ordini Zhou începe

---

1 *Cf.* CHANG Kwangh-chih, *Shang Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1980.

2 Referitor la originile mitice ale dinastiei Xia, *cf.* Sarah ALLAN, *The Shape of the Turtle : Myth, Art and Cosmos in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1991.

3 Pentru o istorie a dinastiei Zhou fondată pe mărturii arheologice, vezi HSU Cho-yun și Kathryn M. LINDUFF, *Western Chou Civilization*, Yale University Press, New Haven, 1988 ; de asemenea, Edward L. SHAUGHNESSY, *Sources of Western Zhou History*, University of California Press, Berkeley, 1991.

cu o pace relativă, între secolele al XI-lea şi al VIII-lea. Această perioadă inaugurală, cea a dinastiei Zhou de Apus (în opoziţie cu perioada următoare a dinastiei Zhou de Răsărit, care a marcat declinul familiei), va păstra în tradiţia chineză o aură de prestigiu ca model politic, în special în curentul confucianist, care se raportează la ea în mod constant ca la o epocă de aur. În centrul mitologiei Zhou figurează suveranii fondatori, regii Wen şi Wu (apelative postume ce fac din ei simbolurile complementare ale rafinamentului cultural şi puterii războinice), precum şi principele Zhou. Acesta a asigurat regenţa în numele tînărului său nepot, viitorul rege Cheng, înainte de a-i restitui tronul, ilustrînd astfel cedarea voluntară a puterii, ideal central al gîndirii politice confucianiste. Iată cum este idealizată în reconstrucţia confucianistă regenţa principelui Zhou:

> Zhouxin [ultimul rege Shang] tulburase ordinea universului, mergînd pînă la a face pastramă din trupul marchizului de Gui, cu care i-a servit la un banchet pe seniorii feudali. De aceea, principele Zhou îl ajută pe rege să-l doboare pe Zhou Xin. La moartea regelui Wu, [fiul său] regele Cheng era un copilandru firav. Principele Zhou îi luă locul Fiului Cerului pentru a menţine ordinea în Univers. Timp de şase ani, el primi omagiul de curte din partea seniorilor feudali în Palatul Luminilor, statornicind riturile, creînd muzica, promulgînd măsurile şi proporţiile, astfel încît întreg universul îi dădu ascultare[4].

Dincolo de legendă, ordinea Zhou pare întemeiată pe trei stîlpi, şi anume: regalitatea, principiul transmiterii ereditare a funcţiilor şi a titlurilor şi puterea unificatoare a unui sistem religios centrat pe rege şi pe divinitatea la care se raportează, Cerul (*tian*). Se pare că la începuturile cuceririi lor, pentru a-şi asigura stabilitatea, războinicii Zhou puseseră în fruntea diferitelor fiefuri pe care le creaseră membri din propriul lor neam sau din clanurile aliate. Fiecare din aceşti şefi avea, în particular, dreptul de a institui un cult al celui care întemeiase casa seniorială, după modelul celui închinat primului strămoş al casei regale. În consecinţă, organizarea şi structura politică vor depinde strîns de sistemul cultelor ancestrale şi familiale. Acest lucru ar sta la originea concepţiei chineze despre stat ca familie – în chineza modernă, cuvîntul folosit pentru stat este *guojia* (literal, „ţară-familie").

„Feudalitatea" Zhou poate fi reprezentată după o schemă piramidală. În vîrf: regele (*wang*) sau „Fiul Cerului" (*tianzi*). El nu are deasupra lui decît Cerul şi este singurul care deţine dreptul de a aduce sacrificii strămoşilor dinastiei şi divinităţii supreme. Dispune de un domeniu regal situat în bazinul mijlociu al Fluviului Galben (în jurul oraşelor actuale Xi'an şi Luoyang) şi asupra căruia îşi exercită nemijlocit puterea.

---

4. *Liji (Tratatul* sau *Cartea Riturilor*, datînd cu aproximaţie din secolul al III-lea sau al II-lea î.Hr.), capitolul „Mingtang wei", „Despre Palatul Luminilor", vezi mai jos, capitolul 10. Pentru *Tratatul Riturilor*, vezi capitolul 2, nota 32.

Regele deleagă – principiul delegării se află la baza structurii denumite „feudală" – o parte din puterea sa unor vasali, care au un rol politic cu atît mai important cu cît sînt mai apropiaţi de casa regală, confirmînd astfel suprapunerea structurilor politice şi familiale.

Această perioadă regală se caracterizează mai întîi prin importanţa semnului scris, care la origine este de natură esenţial divinatorie (inscripţii pe oase şi pe carapace de broască ţestoasă, de unde derivă în special simbolurile *Cărţii Schimbărilor*). De aici provine tipul de gîndire elaborat în China, care îşi are rădăcina în întîietatea divinaţiei şi a practicilor divinatorii. De asemenea, se pare că civilizaţia chineză a practicat de foarte timpuriu cultul strămoşilor regali, fapt care explică în mare parte importanţa structurilor clanului şi ale familiei în cultura chineză. În sfîrşit, trecerea de la Shang la Zhou, în ciuda multor continuităţi, se caracterizează prin tendinţa către o anumită cosmologizare în concepţia despre lume: de la noţiunea personală a unei divinităţi supreme sau a unui Strămoş Primordial, se trece, în timpul epocii Zhou, la noţiunea mai impersonală de Cer, instanţă normativă a proceselor cosmice şi, în paralel, a comportamentelor umane[5].

Gîndirea divinatorie

Ce puteau gîndi chinezii din vremea dinastiilor Shang şi Zhou? Cele mai vechi mărturii scrise pe care le avem datează de la începutul mileniului al II-lea înaintea erei creştine: inscripţii cu caracter divinatoriu, descoperite pe omoplaţi de ovine şi bovine şi pe carapace de broască ţestoasă. Pe acestea erau puşi cărbuni aprinşi, în scobituri făcute anume, ceea ce provoca un păienjeniş de crăpături care mai apoi trebuiau interpretate. Cererea oraculară era formulată prin inscripţii gravate în locuri precise ale osului sau carapacei, suporturi cărora, după venirea la tron a dinastiei Zhou în secolul al XI-lea[6], le sînt preferate vazele de bronz. Aceste inscripţii conţin caracterele cele mai specifice ale scrierii şi gîndirii chineze, care nu-şi vor uita niciodată originea divinatorie. Raţionalismul divinatoriu, după caracterizarea pe care n-o oferă Léon Vandermeersch, „se bazează pe o logică a formelor, pe o *morfo-logică*. De la un eveniment la altul, raportul pe care îl constată ştiinţa divinatorie nu se prezintă ca un lanţ de cauze şi de efecte intermediare, ci ca o schimbare de configuraţie diagramatică, semn al modificării globale a stării universului, necesară oricărei noi manifestări evenimenţiale, fie ea şi infinitezimală. [...]

5. *Cf.* Léon VANDERMEERSCH, *Wangdao ou la Voie royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, 2 vol., École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1977 şi 1980. Acest studiu foarte aprofundat, care sintetizează cunoştinţele actuale privind originile istorice şi sursele epigrafice ale civilizaţiei chineze, a furnizat în mare parte substanţa capitolului de faţă.

6. *Cf.* David N. KEIGHTLEY, *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Raţionalismul divinatoriu se opune astfel raţionalismului teologic ce interpretează fiecare eveniment ca fiind produs de voinţa divină, integrîndu-se într-o întrepătrundere de mijloace divin concepută în vederea unor finalităţi transcendente, după o *teleo-logică* ce conduce la exploatarea relaţiei dintre mijloc şi scop, adică la relaţia dintre cauză şi efect"[7].

Poate părea paradoxal să vorbim despre o „gîndire divinatorie" juxtapunînd doi termeni incompatibili pentru un spirit contemporan, dar, aşa cum aminteşte Jean-Pierre Vernant, „în societăţile în care divinaţia nu îmbracă, cum se întîmplă la noi, caracterul unui fenomen marginal sau chiar aberant, în care ea constituie o procedură normală, regulată, adesea chiar obligatorie, logica sistemelor oraculare este tot atît de puţin străină spiritului publicului pe cît de puţin contestabilă este funcţia ghicitorului. Gîndirea divinatorie nu formează în aceste civilizaţii un sector aparte, o mentalitate izolată, care să se opună modurilor de raţionare ce ordonează practica dreptului, a administaţiei, politicii, medicinei sau a vieţii cotidiene; ea se inserează în mod coerent în ansamblul gîndirii sociale, se supune în demersurile sale intelectuale unor norme analoage, tot aşa cum, în ierarhia funcţiilor, statutul ghicitorului apare foarte riguros articulat pe cele ale altor agenţi sociali răspunzători de viaţa grupului"[8].

Divinaţia în China epocii Shang se integrează cu atît mai bine în viaţa cotidiană şi este cu atît mai compatibilă cu gîndirea, cu cît se exprimă în oracole foarte limpezi, pline de bun simţ – foarte diferite astfel de cele ale Pythiei –, precum : „Va ploua", „Nu va ploua", „Recolta va fi bună" etc. Caracterul aleatoriu al divinaţiei nu încearcă să treacă într-un limbaj sibilin care trebuie apoi interpretat în sensul cel bun, ci în alternativa simplă da/nu. Multe cereri oraculare se prezintă, într-adevăr, sub formă de perechi de propoziţii paralele, una pozitivă, alta negativă : „Regele ar trebui să se ducă la cutare trib"/„Regele nu ar trebui să se ducă la cutare trib". Omul propune o alternativă simplă, iar puterile divine n-au altă alegere decît să răspundă prin da sau nu. Aici nu e necesar, pentru a comunica cu supranaturalul, să intri în transă sau să suspenzi într-un fel sau altul procesul obişnuit al gîndirii conştiente. Dialogul dintre uman şi divin rămîne foarte „banal", iar iniţiativa o are omul, el este cel care propune, zeii neavînd altă posibilitate decît să dispună.

7. „Tradition chinoise et religion", in Alain FOREST şi Tsuboï YOSHIHARU (coord.), *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, L'Harmattan şi Sophia University, Paris şi Tokio, 1988, p. 27.

8. „Paroles et signes muets", in *Divination et Rationalité*, Éd. du Seuil, Paris, 1974, p. 10. *Cf.*, de asemenea, *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Éd. du Seuil, Paris, 1990.

Cultul strămoşilor

Locul central pe care îl ocupă practica divinatorie în civilizaţia Chinei antice trebuie raportat la importanţa cultului strămoşilor, în jurul cărora se structurează în mare parte religia din epoca Shang. Existau culte şi jertfe aduse unor forţe naturale, precum Fluviul Galben, Pămîntul-mamă, o serie de munţi, vînturi şi puncte cardinale, dar cele mai multe sacrificii şi acte divinatorii erau dedicate strămoşilor regali, al căror cult apare ca fiind extrem de bine organizat, în contrast cu variaţiile incoerente ale cultului rezervat divinităţilor naturale.

Cultul ancestral îşi are probabil originea în cultul preistoric al morţilor, dar nu se confundă cu acesta. Desigur, strămoşii sînt percepuţi ca spirite ce îşi au sălaşul în lumea de dincolo şi pot să asigure astfel o mediere între oameni şi puterile supranaturale, păstrînd însă în acelaşi timp o legătură organică cu urmaşii lor în viaţă. Ca membri ai unei comunităţi familiale, ştergînd graniţa dintre viaţă şi moarte, ei continuă să joace un rol în sînul acestei comunităţi, iar statutul lor de rude îşi păstrează neschimbată importanţa. Cu alte cuvinte, relaţiile care leagă rudele defuncte de cei vii nu sînt de natură foarte diferită de cele existente între aceştia din urmă. Există aşadar o continuitate între jertfele religioase făcute strămoşilor şi codurile rituale destinate celor vii. Ca fenomen religios, cultul strămoşilor prezintă grupul legat prin rudenie ca pe o paradigmă a organizării sociale şi fără îndoială că tocmai din acest motiv, dincolo de funcţia sa religioasă propriu-zisă, el a contribuit la elaborarea unei anumite concepţii a ordinii sociopolitice în China.

Mai mult decît un spirit din lumea de dincolo, strămoşul reprezintă înainte de toate un statut, un rol familial cu care „se contopeşte" într-atît încît îşi pierde propria poveste , destinul individual. El este deci înzestrat cu un potenţial mitic destul de redus, iar relativa sărăcie a miturilor în cultura religioasă chineză, dincolo de ocultarea lor deliberată de către tradiţia confucianistă, ar putea foarte bine să se explice prin natura însăşi a cultului ancestral şi a concepţiei despre strămoşi, care fac permeabilă graniţa ce separă nu numai viaţa de moarte, ci şi omenescul de divin.

Este un proces care a fost asimilat mult prea uşor cu evhemerismul din mitologia Greciei antice : în locul unei metamorfozări a foştilor oameni în zei şi semizei, ar fi vorba, pentru a relua cuvintele lui Derk Bodde, de „transformarea mitului într-o poveste cu aparenţă de autenticitate şi a zeilor în fiinţe umane"[9]. Acest proces, oricît de paradoxal ar părea, a

---

9 „Myths of Ancient China", in *Essays on Chinese Civilization*, Princeton University Press, 1981, pp. 45-84. Referitor la miturile Chinei antice, vezi Chantal ZHENG, *Mythes et Croyances du monde chinois primitif*, Payot, Paris, 1989, Rémi MATHIEU, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Gallimard, Paris, 1989; Anne BIRRELL, *Chinese Mythology. An Introduction*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore şi Londra, 1993.

îndepărtat mentalitatea chineză de tendința greacă spre antropomorfism, care le atribuie zeităților comportamentele unor oameni văzuți în individualitatea, în creativitatea lor – de fapt în libertatea lor. În loc să fie înzestrată cu o voință arbitrară, chiar capricioasă, zeitatea care capătă figura strămoșului este percepută de la bun început prin prisma statutului acestuia și integrată în viziunea unei ordini familiale pe care se întemeiază orice armonie.

Mutația rituală a conștiinței religioase

Riturile sacrificiale închinate strămoșilor, prin care acestora li se cerea să intervină pe lîngă divinitatea supremă, erau ordonate foarte precis și meticulos, s-ar putea spune chiar birocratic, nelăsîndu-se nimic la voia întîmplării și cu atît mai puțin la îndemîna fanteziei supranaturale. Strămoșii, ale căror „jurisdicții" erau susceptibile să impieteze unele asupra altora, erau clasați după generații și vîrstă, iar jertfele le erau oferite conform unui calendar atent elaborat. Divinațiile erau făcute pe atunci numai pentru a se determina numărul și natura victimelor ce trebuiau aduse prinos unui anumit strămoș la o anumită dată. Spre sfîrșitul epocii Shang, rolul lor era de a-i încunoștiința pe strămoși că un sacrificiu se află în curs, exprimînd doar speranța că nu se va întîmpla vreun lucru rău sau vreo nenorocire.

În multe privințe, divinația caută nu atît să afle dacă o anumită cerere va fi împlinită sau nu, să „ghicească" intenția spiritelor, cît să asigure că cererea va fi într-adevăr împlinită. Este un mod de a li se comunica spiritelor dorințele oamenilor și de a găsi siguranță în faptul că spiritele au luat cunoștință de ele. Propriu-zis, ghicitorul nu pune întrebări spiritelor, ci încearcă să afle care sînt reacțiile lor în fața unei ofrande. Arta sa constă în a obține nu un răspuns la o întrebare, ci un semn revelator pentru implicațiile misterioase ale unui act presupus. Aceasta pare să fie adevărata funcție incantatorie a inciziilor, de altfel foarte laborioase, a cererilor oraculare de pe oase și carapace. Oricît de surprinzător ar putea părea, divinația din ultima perioadă a dinastiei Shang nu reprezintă în practică o interogare asupra necunoscutului, ci este, dimpotrivă, alcătuită din întrebări ce ar putea fi calificate drept retorice, puse cu privire la un domeniu dinainte stabilit, fapt care le conferă oracolelor nu un caracter profetic, ci unul ritual. Din acest punct de vedere, în China, divinația apare ca o fiică a religiei și nu a magiei – și astfel se explică, fără îndoială, de ce a impregnat atît de profund mentalitatea religioasă.

Întrucît cultul strămoșilor este practicat de regele-părinte sau de capul familiei, fără a se recurge la o castă sacerdotală specializată, și întrucît divinația – la origine practicată în mod accesoriu în urma sacrificiului – ajunge să-l preceadă și să-i fixeze dinainte modalitățile de desfășurare, asistăm la o separare tot mai accentuată între actul de

importanţă strict religioasă care este sacrificiul şi divinaţia învestită cu o funcţie şi forme rituale. Această tendinţă de formalizare rituală, amorsată spre sfîrşitul epocii Shang, nu face decît să se confirme în faza de tranziţie spre perioada dinastiei Zhou. În acest sens, cultura laică a celei din urmă poate fi considerată ca fiind moştenirea raţionalizată a culturii magico-religioase a celei dintîi. Studierea mărturiilor oraculare lasă să se înţeleagă că evenimentele nefaste tindeau să fie interpretate nu ca fiind produse de voinţa capricioasă şi răutăcioasă a strămoşilor defuncţi, ci ca rezultînd din acţiunile urmaşilor în viaţă, care puteau fi astfel explicate printr-un ansamblu coerent de valori religioase. Această comunicare directă mereu posibilă între lumea puterilor supranaturale, a strămoşilor, şi lumea celor vii se află, poate, la originea continuităţii pe care gîndirea chineză antică trebuia s-o stabilească între ceresc şi omenesc.

De la „Suveranul de sus" la „Cer"

Mai presus de spiritele naturii şi de manii strămoşilor care îndeplineau, se pare, o funcţie de mediere, inscripţiile oraculare revelează credinţa în existenţa unei divinităţi supreme atotputernice care cîrmuia întreaga natură şi îşi impunea voinţa oamenilor: *di* (sau *shangdi*, „Suveranul de sus"), denumire ce avea să fie reluată de misionarii creştini pentru a traduce noţiunea de Dumnezeu. Studiile recente ajung la aceeaşi concluzie, şi anume că apariţia acestei divinităţi coincide cu supremaţia dinastiei Shang, ai cărei ultimi împăraţi, dorind în mod manifest apoteoza, şi-au atribuit denumirea de *di*. Acesta a ajuns să desemneze o formă de suveranitate superioară regalităţii obişnuite, redată curent prin titlul de împărat. Rezervată la început suveranilor mitici din Antichitate, ea a fost uzurpată o dată cu unificarea Chinei în 221 î.Hr. de către regele Qin, care s-a proclamat „cel Dintîi August Împărat", inaugurînd astfel o cutumă transmisă timp de mai bine de douăzeci de secole de către monarhii din aşa-numita eră imperială.

În epoca Shang, cultul ancestral este o prerogativă regală: regele este singurul care are privilegiul de a oficia cultul propriilor săi strămoşi. În acelaşi timp, ca preot al tuturor, el conduce cultul tuturor strămoşilor, care sînt atît ai săi, cît şi ai întregii comunităţi. De aici decurge faptul că nu există o clasă de preoţi independenţi, fenomen simptomatic pentru preluarea, încă din timpul dinastiei Shang, a religiosului de către politic. Puterea regelui de a determina prin divinaţie şi de a influenţa prin rugăciuni şi jertfe voinţa spiritelor strămoşilor legitimează concentrarea puterii politice exclusiv în persoana lui. Corolar al raportului de continuitate stabilit între lumea strămoşilor şi lumea celor vii, ideea că, în sînul ordinii omeneşti, zeul unic îşi are echivalentul în suveranul universal avea să rămînă la baza gîndirii şi practicii politice pînă în zorii secolului XX.

Predominarea cultului strămoşilor în China antică a dat naştere unei reprezentări cosmogonice bazate mai degrabă pe un model organic de geneză decît pe un model mecanic de cauzalitate sau de creaţie *ex nihilo* de către o forţă transcendentă. Divinitatea supremă, în calitate de strămoş prin excelenţă, nu apare ca o putere atotcreatoare sau ca un prim motor, ci ca o instanţă a ordinii care joacă rolul unei axe de legătură între lumea cosmică, constituită din entităţi şi energii în interacţiune armonioasă, şi lumea sociopolitică umană, condusă de reţele de relaţii de tip familial şi ierarhic, alături de coduri de comportament ritual.

Ordinea de care vorbim aici, departe de a fi un principiu raţional ce ar exclude iraţionalul şi supranaturalul, constituie o noţiune globalizantă care include atît toate aspectele experienţei umane, cît şi supraumanul, dar care tocmai prin aceasta reduce potenţialul mitic şi religios. Trecerea de la epoca Shang la epoca Zhou a marcat, în această privinţă, o transformare a conştiinţei religioase, care a devenit progresiv o conştiinţă rituală de natură esenţialmente cosmologică. O astfel de mutaţie se recunoaşte după unele semne precum absenţa spiritului de rugăciune sau a sistematizării teologice a miturilor. Sărăcia miturilor din China antică, cel puţin aşa cum au ajuns ele pînă la noi, a fost de mult constatată. Astfel încît ne putem întreba, parafrazînd titlul lui Paul Veyne, dacă chinezii au crezut în miturile lor[10]. Se pare că, în China, cosmologia a căpătat de foarte timpuriu un loc mai important decît cosmogonia şi a înlocuit miturile. Dacă este adevărat că discursul mitic se potriveşte cu o formă de gîndire religioasă, ocultarea miturilor în cultura chineză ar trebui pusă în legătură cu bulversarea intelectuală care se manifestă în trecerea de la o gîndire religioasă la una cosmologică o dată cu tranziţia dinastică de la Shang la Zhou. Documentele epigrafice revelează caracterul cvasisistematic al alunecării lexicale a termenlui *di* (divinitatea supremă) spre *tian* (Cerul), a cărui „transcendenţă este din ce în ce mai puţin cea a unei lumi situate dincolo de lumea oamenilor şi care ar fi locuită de spirite ce mînuiesc elementele naturii; ea nu subzistă decît ca transcendenţă a normei în raport cu ceea ce i se supune acesteia, a principiului originar în raport cu cele zece mii de fiinţe care decurg din el"[11]. Continuînd să se manifeste ca o voinţă activă, Cerul este astfel perceput tot mai mult ca izvorul şi chezăşia unei ordini rituale şi ale unei armonii prestabilite.

Noua ordine instaurată de dinastia Zhou se sprijină aşadar pe un mesaj politico-religios destul de limpede: dorinţa de a asimila cu Suveranul de sus al înaintaşilor propria lor divinitate supremă, Cerul, şi de a recuza astfel orice legătură de rudenie între divinitate şi o stirpe regală oarecare. Şi aici, schimbarea de vocabular apare ca deliberată: de la

10. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Éd. du Seuil, Paris, 1983.
11. Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, p. 368.

„ordinele Suveranului de sus" se trece la „mandatul Cerului" (*tianming*). Împăraţii din dinastia Zhou au fost primii care au făcut caz de această faimoasă idee a mandatului ceresc, care avea să stea la baza oricărei teorii politice chineze, pentru a justifica răsturnarea dinastiei precedente: întrucît ultimii suverani din dinastia Shang nu mai erau demni să guverneze, Cerul i-ar fi mandatat pe cei din dinastia Zhou să-i pedepsească şi să le ia locul.

Astfel, exercitarea puterii nu mai era apanajul unui singur neam împărătesc, prin simplu transfer ereditar, aşa cum fusese cazul la întemeierea dinastiei Shang de către Yu cel Mare. Mandatul Cerului era susceptibil de a fi modificat, de a trece de de la o dinastie la alta mai demnă de a guverna. Expresia „schimbare de mandat" (*geming*) a ajuns să traducă, în spiritul gînditorilor progresişti din secolul al XIX-lea, noţiunea de „revoluţie". Este semnificativ că una dintre primele elaborări ale gîndirii despre Cer a avut o miză politică: în China, sistematizarea universului este înainte de toate o sistematizare a spaţiului uman: ordinea socială şi ordinea cosmică se întîlnesc şi se confundă[12].

Ordine şi rit

Din orice unghi am examina-o – sistem de rudenie, practică religioasă, organizare politică –, gîndirea Chinei antice se caracterizează printr-un gust pronunţat pentru ordine sau, mai exact, pentru ordonare, ridicată la rangul de bun suprem. Acest gust pentru ordine se traduce prin noţiunea de *LI*, care se pare că desemna la origine vinişoarele naturale ale jadului. Noţiunea corespunde mai mult ideii de ordonare rituală decît aceleia de ordine obiectivă supusă unei concepţii teleologice: „Dacă gîndirea greacă este impregnată de spiritul olarului, care lucrează masa amorfă a argilei, mai întîi înmuind-o cît trebuie, apoi modelînd-o după vrerea sa, am văzut că gîndirea chineză a fost marcată de spiritul cioplitorului, care se luptă cu rezistenţa jadului şi-şi foloseşte întreaga artă doar ca să pună în valoare sensul straturilor materiei brute, pentru a degaja din ea forma care preexista şi pe care nimeni nu ştiuse înainte s-o descopere"[13].

De aici complicitatea celor două omofone – *LI* (ordinea naturală) şi *li* (spiritul ritual)[14] –, acesta din urmă nefiind o grilă aşternută din exterior

12. Descrierea sistematizării spaţiului şi timpului de către împăratul mitic Yao, făcută în *Clasica Documentelor* şi citată în capitolul 10, pp. 201-202, constituie o excelentă ilustrare. Referitor la *Clasica Documentelor*, vezi capitolul 2, nota 30.
13. Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, p. 285.
14. Pentru a diferenţia cele două omofone, transcrierea termenului care semnifică „structură", „ordonare" este făcută cu majuscule. *Cf.* Anne CHENG, „LI ou la leçon des choses", in *Philosophie*, 44, 1994, Éd. de Minuit, Paris, pp. 52-71.

peste univers, ci însăşi nervura universului care trebuie regăsită, scoasă la iveală, revelată în sensul fotografic al termenului. Gîndirea chineză, în loc să purceadă din mituri şi să se afirme în opoziţie cu ele, a luat naştere în sînul spiritului ritual care i-a dat formă. Astfel, gîndirea desemnată prin termenul *LI* se înrudeşte în modul cel mai firesc cu omofonul său citat mai înainte, *li* ritual, dar şi cu termenul care a ajuns să desemneze cultura, *wen*, a cărui grafie originară poate fi interpretată ca reprezentînd un dansator deghizat în pasăre, cu motive de pene pe piept. Prin derivare, se ajunge la sensul de „motiv", „desen", sau la acela de *pattern* din engleză. De la sensul de desen cu funcţii magice într-o mentalitate religioasă de tip animist, *wen* ajunge să desemneze de o manieră generală un semn, în special un semn scris, însuşi fundamentul culturii pe care împăraţii Zhou au revendicat-o ca fiind caracteristica lor majoră. Şi asta pînă într-atît încît au atribuit numele postum de Wen regelui întemeietor al dinastiei, căruia i-a succedat valoarea marţială a regelui Wu ce avea să devină complementul tradiţional al culturii.

Dintr-o asemenea perspectivă şi spre deosebire de lumea noastră modernă, în care cunoştinţele ştiinţifice permit cunoaşterea universului dar nu ne vorbesc decît în măsura în care nu îmbracă un sens personal sau social, lumea chineză antică este purtătoare de sens. Acest sens, pe care omul îl poate descifra în liniile naturale ale universului însuşi, nu este însă conferit de o instanţă radical diferită sau revelat de un cuvînt divin. Nu există o ruptură a continuităţii dintre sentimentul religios şi sensul etic, spre deosebire de umanismul occidental, care s-a afirmat împotriva dogmatismului religios. Chiar dacă tranziţia de la epoca Shang la Zhou se caracterizează prin trecerea de la o cultură magico--religioasă la o cultură etică, aceasta din urmă rămîne profund marcată de mentalitatea şi formele celei dintîi, în special prin caracterul sacru conferit ritualizării actelor.

În timp ce schimbarea dinastică de la Shang la Zhou rămîne – pe plan instituţional – sub semnul continuităţii, adevărata mutaţie se face simţită abia în secolul al VIII-lea î.Hr., în momentul în care regalitatea slăbită este constrînsă să-şi mute capitala spre est în 770, dată ce marchează începutul dinastiei Zhou de Răsărit. Se observă atunci o diminuare a autorităţii suveranilor Zhou asupra vasalilor, autoritate din ce în ce mai slabă pe măsură ce anumite vasalităţi de la periferie îşi extind teritoriul şi puterea militară şi exercită o presiune hegemonică asupra celor din centru, apropiate de domeniul regal şi numite în epocă „ţara de mijloc" (*zhongguo*), înainte ca acest termen să ajungă să desemneze întreaga Chină. Discursuri filozofice se elaborează şi se rafinează în cursul unor perioade de frămîntări ce reflectă lungul proces de declin care dezintegrează edificiul sociopolitic al epocii Zhou. Perioada „Primăverii şi Toamnei", corespunzînd anilor 722-481 şi acoperită de *Analele* cu acelaşi nume, este urmată de cea a „Regatelor Combatante" care, conform majorităţii istoricilor actuali, începe în 403 şi se sfîrşeşte în 256,

cu puţin timp înaintea instaurării imperiului în 221 î.Hr.[15]. Viziunea Chinei antice va rămîne caracterizată de continuitatea dintre Cer (care sfîrşeşte prin a se confunda cu natura) şi Om, continuitate care se va regăsi atît în ritualismul confucianist, cît şi în Dao taoist, dar va părea din ce în ce mai ameninţată în ajunul erei imperiale.

15 Cf. Li Xueqin, *Eastern Zhou and Qin Civilizations*, Yale University Press, New Haven, 1985. Despre *Analele Primăverii şi Toamnei*, vezi mai jos, capitolul 2, nota 34.

2
Pariul lui Confucius: omul

În secolul al VIII-lea î.Hr., în perioada *Primăverii şi Toamnei*, cînd începe declinul dinastiei Zhou, întrebarea insistentă care începe să submineze temeiurile credinţelor şi valorilor nu este atît aceea de a şti cum de s-a putut nărui casa regală, ci cum de a îngăduit Cerul unei dinastii în descompunere să păstreze atîta vreme tronul. Pierderea prestigiului de către suveranul aflat pe tron avea drept consecinţă directă pierderea prestigiului de către instanţa supremă care îi era chezăşie, fapt ce a avut ca efect mai ales trezirea gîndirii filozofice. Ca şi în Grecia antică, unde Platon se confruntă cu dezintegrarea acelei vechi instituţii greceşti care era cetatea, şi în acest caz, gîndirea lui Confucius se explică în mare măsură prin zdruncinarea ordinii politice şi a unei anumite concepţii despre lume:

> Confucius spune: „Cînd în lume există Noima lui Dao, Fiul Cerului stabileşte Riturile, Muzica şi campaniile militare. Cînd în lume lipseşte respectul de Lege şi de Dreptate, nobilul vasal şi Riturile, şi Muzica le stabileşte. Cînd seniorul nobil răspunde astfel de toate, domnia lui rar atinge zece generaţii fără a fi răsturnată. Cînd marii nobili sînt cei care iau hotărîrile importante, domnia rezistă cel mult cinci generaţii pînă e înlăturată. Cînd dregătorul din slujba nobililor ia hotărîrile, puterea are cel mult trei generaţii de rezistat. Dacă în lume există Noima lui Dao, guvernarea şi toate răspunderile ei nu sînt pe seama supuşilor lăsate. Dacă în lume Noima lui Dao domneşte, încrezător, poporul ascultă şi nu cîrteşte"[1].

„Cazul" Confucius

Confucius este mai mult decît un simplu om sau gînditor, şi chiar mai mult decît o şcoală de gîndire: el reprezintă un adevărat fenomen cultural care se confundă cu destinul întregii civilizaţii chineze. Acest

---

1. *Analecte*, XVI, 2.
Pentru traducerea fragmentelor din Confucius a fost utilizat textul din versiunea noastră în limba română: Confucius, *Analecte*, trad. de Florentina Vişan, Humanitas, Bucureşti, 1995 (*n.t.*).

fenomen, apărut în secolul al V-lea î.Hr., s-a menținut timp de două mii cinci sute de ani și durează încă și astăzi, după ce a suferit nenumărate transformări și a supraviețuit multor vicisitudini.

Dacă numele lui Confucius este unul dintre puținele care se păstrează în cultura generală privitoare la China și dacă acesta a devenit o figură a culturii universale precum Buddha, Socrate, Hristos sau Marx, este pentru că o dată cu el se petrece ceva decisiv, are loc un „salt calitativ", nu numai în istoria culturii chineze, ci și în reflecția omului asupra lui însuși. Confucius marchează în China marea deschidere filozofică ce se produce paralel în celelalte trei mari civilizații ale „evului axial" reprezentat de primul mileniu dinaintea erei creștine: lumea greacă, cea ebraică și cea indiană. Ca și în cazul lui Buddha sau al gînditorilor presocratici – iluștrii săi contemporani –, avem sentimentul că o dată cu Confucius zarurile sînt aruncate: de-acum înainte, destinul gîndirii chineze este trasat în linii mari și va fi imposibil ulterior să gîndești altfel decît situîndu-te în raport cu această figură fondatoare.

Notorietatea lui Confucius rămîne totuși paradoxală: spre deosebire de contemporanii săi indieni sau greci, Confucius nu este nici un filozof aflat la originea unui sistem de gîndire, nici întemeietorul unei spiritualități sau al unei religii. La prima vedere, gîndirea sa pare mai degrabă prozaică, învățătura sa făcută din truisme, și el însuși nu era departe de a-și considera propria-i viață un eșec. Cum se explică așadar statura sa excepțională? Fără îndoială, prin faptul că el l-a fasonat pe omul chinez pentru o perioadă de peste două mii de ani, dar, mai mult încă, prin faptul că el este cel care a propus pentru prima dată o concepție etică a omului în integralitatea și universalitatea lui.

Personajul

După cum se știe, numele „Confucius" este latinizarea, realizată de iezuiții misionari aflați în China începînd din secolul al XVI-lea, a apelativului chinezesc Kongfuzi (Maestrul Kong). Cele cîteva informații biografice pe care le posedăm sînt furnizate de lucrări mult posterioare lui[2].

---

2 Vezi *Zuozhuan (Comentariul lui Zuo)* și capitolul 47 din *Shiji (Însemnări istorice)* de Sima Qian. Lucrarea *Zuozhuan,* datată în general către mijlocul secolului al IV-lea î.Hr., este o compilație foarte detaliată de fapte și anecdote istorice dintre 722 și 464, anexată, an după an, rubricilor din *Analele Primăverii și Toamnei (Chunqiu)*, document istoric considerat text canonic în tradiția confucianistă (vezi mai jos, nota 34). Traducere integrală de Séraphin COUVREUR, *Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan. La chronique de la principauté de Lou*, 1914, reeditată în 3 vol., Cathasia, Paris, 1951; traducere de extrase de către Burton WATSON, *The Tso chuan. Selections from China's Oldest Narrative History*, Columbia University Press, New York, 1989.
Pentru traduceri parțiale ale *Însemnărilor istorice* din secolul al II-lea î.Hr., vezi Édouard CHAVANNES, *Les Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien* (capitolele 1-47),

Dar, într-o cărticică intitulată *Analecte*[3], compilată pe baza notelor discipolilor săi și ale discipolilor acestora, cuvintele Maestrului sînt redate în vorbire directă. Este mărturia cea mai vie, ajunsă pînă la noi, asupra personalității și învățăturii sale, precum și o sursă constantă de inspirație pentru cultura chineză.

Conform datelor tradiționale (551-479 î.Hr.), Confucius ar fi trăit pînă la vîrsta de șaptezeci și doi de ani și de aceea este întotdeauna reprezentat sub trăsăturile auguste ale unui bătrîn plin de înțelepciune. Era originar din mica regiune vasală Lu (în actuala provincie Shandong), leagăn al culturii ritualiste antice și strîns legată – prin rudenie și poziție geografică – de casa regală Zhou, ceea ce explică atașamentul profund al lui Confucius față de această dinastie și de valorile ei. Deși pare să fi avut o ascendență aristocratică, Confucius face aluzie în *Analecte* la o tinerețe de condiție modestă. Prin originile sale sociale, Confucius era reprezentativ pentru o categorie socială în devenire, situată între nobilimea războinică și poporul de țărani și meșteșugari, ai cărei membri, numiți *shi*, cu competențe în diverse domenii și mai ales în cel al culturii, vor sfîrși prin a forma binecunoscuta clasă a cărturarilor-funcționari din timpul Chinei imperiale[4]. Astfel, el a fost

---

1895-1905, reed. (cu capitolele 48-52) Adrien Maisonneuve, Paris, 1969; Burton WATSON, *Records of The Grand Historian of China*, 2 vol., Columbia University Press, New York, 1961. O traducere integrală în engleză se află în curs de elaborare sub conducerea lui William H. NIENHAUSER Jr., *The Grand Scribe's Records*, 9 vol. prevăzute, vol. 1 și 7, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

3. În chineză: *Lunyu*. Alături de traducerea oarecum învechită a lui Séraphin COUVREUR (misionar în China la sfîrșitul secolului al XIX-lea), *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples*, publicată în *Les Quatres Livres*, 1895, reed. Cathasia, Paris, 1949, există și altele mai recente. În ordine cronologică, în franceză: Anne CHENG, *Entretiens de Confucius*, Éd. du Seuil, Paris, 1981; Pierre RYCKMANS, *Les Entretiens de Confucius*, Gallimard, Paris, 1987; André LEVY, *Confucius. Entretiens avec ses disciples*, Flammarion, Paris, 1994. În engleză: Arthur WALEY, *The Analects of Confucius*, Allen & Unwin, Londra, 1938; D.C. LAU, *The Analects*, Penguin Books, Harmondsworth, 1979; Raymond DAWSON, *Confucius. The Analects*, Oxford University Press, 1993. În germană: Richard WILHELM, *Kung-Futse Gespräche*, 1910, reed. Diederichs, Düsseldorf, 1955. În italiană: Fausto TOMASSINI: *Testi Confuciani*, UTET, Torino, 1974 (*n.t.*, în română: Florentina VIȘAN: Confucius, *Analecte*, Humanitas, București, 1995).
Printre numeroasele studii despre Confucius și *Analecte*, putem semnala mai ales: Karl JASPERS, „Konfuzius", in *Die Grossen Philosophen*, vol. 1, Piper, München, 1959; Richard WILHELM, *K'ungtze und der Konfuzianismus*, Berlin și Leipzig, 1928; Herbert FINGARETTE, *Confucius. The Secular as Sacred*, Harper & Row, New York, 1972; David L. HALL și Roger T. AMES, *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987; Heiner ROETZ, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992 și *Konfuzius*, Beck, München, 1995.

4. Fiind vorba de China străveche, pare totuși preferabil să păstrăm termenul chinezesc *shi* în locul celui de „literați", termen utilizat de filozofii europeni din secolul al XVIII-lea pentru a-i desemna pe membrii societății chineze care aveau dublul rol de „a cultiva literele și a exercita funcțiile publice".

de timpuriu angrenat în viața politică din Lu, fiind mai întîi însărcinat cu diverse responsabilități administrative subalterne, iar apoi numit ministru de Justiție.

După cum spune legenda, Confucius și-ar fi părăsit locul natal în semn de dezaprobare față de proasta guvernare a suveranului său. În jurul vîrstei de cincizeci de ani, el renunță de altfel definitiv la cariera politică, înțelegînd că aceasta n-ar mai putea fi făcută decît din compromisuri cu suverani ce pierduseră înțelegerea mandatului ceresc. În numele unui asemenea mandat pe care este convins că l-a primit direct de la Cer, el pornește în căutarea Căii într-un periplu de circa doisprezece ani prin diverse principate chineze. Dezamăgit de propriul său suveran, el va încerca să-și ofere serviciile și sfaturile altor principi, însă fără prea mare succes. Confucius este cunoscut printre contemporanii săi ca fiind „cel ce se încăpățînează să salveze omenirea, știind că se străduiește degeaba"[5].

După vîrsta de șaizeci de ani, Confucius se reîntoarce în Lu, unde își petrece ultimii ani de viață dînd învățături unor discipoli din ce în ce mai numeroși. Conform tradiției, în această perioadă el ar fi compus sau cel puțin remaniat textele care-i sînt atribuite și care îmbracă de aceea un caracter canonic. De fapt, acestea existau deja în vremea lui Confucius, care s-a servit de ele pentru învățăturile sale și, fără îndoială, le-a refăcut și reinterpretat în felul lui, dintr-o perspectivă mai ales etică și educativă.

„La cincisprezece ani, m-am așternut pe învățat"

În *Analecte* se face auzită pentru prima dată în istoria Chinei vocea cuiva care vorbește în propriul său nume, la persoana întîi, căpătînd astfel dimensiunea unui adevărat autor. De la bun început și în mod hotărît, vorbele lui Confucius sînt axate asupra omului și a noțiunii de omenesc – miza centrală a acestei deveniri filozofice. Trei „poli" se reliefează ca esențiali în articularea învățăturii sale: studiul, calitatea de om și spiritul ritual.

Despre ce este vorba, la urma urmei, în *Analecte*? În aceste frînturi de conversații dezlînate, este imposibil să se întrevadă un sistem sau măcar subiecte și teme tratate în mod dezvoltat, și totuși din ele se degajă impresia clară că învățatul a vrut să transmită un mesaj foarte precis. Este vorba de fapt despre modul în care devii o ființă umană completă. Avem de-a face cu o carte plină de viață, o carte a vieții chiar, ale cărei mari etape ne sînt arătate de Maestru:

> La 15 ani m-am așternut cu toată voința pe învățat. La 30, crezul meu era deja întemeiat. La 40, de îndoieli m-am lepădat. La 50, Datul Cerului am

5 *Analecte*, XIV, 41.

aflat. La 60 de ani, ceea ce auzeam, de eram încunoştiinţat, înţelegeam. La 70, fără să încalc Regula, dorinţele inimii mi le urmam[6].

Confucius a fost înainte de toate un maestru şi întreaga sa gîndire este conţinută în învăţătura sa. La început se află „învăţarea", al cărei loc central în gîndirea lui Confucius corespunde convingerii sale intime că natura umană este eminamente perfectibilă: omul – orice om – se defineşte ca o fiinţă capabilă să se amelioreze, să se perfecţioneze la nesfîrşit. Pentru întîia oară în cultura aristocratică puternic structurată în caste şi clanuri, fiinţa umană este privită în întregul ei – Maestrul nu spune oare: „Învăţătura mea este pentru toţi, fără osebire"?[7] Se poate vorbi astfel de un pariu universal şi de un optimism funciar cu privire la om, chiar dacă Confucius nu merge pînă la a afirma în mod explicit, aşa cum o va face mai tîrziu Mencius, că natura omenească este bună.

„Învăţătura" este subiectul celei dintîi fraze din *Analecte*:

> Cel ce învăţînd revede din cînd în cînd cele învăţate nu are astfel de bucurie parte? Ca atunci cînd îi revine un prieten de departe, căci nu-i oare, reîntîlnindu-l, deplină bucuria ce-o-împarte? Şi dacă, nepreţuit de ceilalţi după merit, supărarea de a nu fi recunoscut nu-i dă totuşi ghes, nu înseamnă că-i între semeni Om Nobil, Om Ales? (I, 1).

Confucius nu începe printr-o îndoctrinare oarecare, ci prin hotărîrea de a învăţa, luată de fiinţa umană care porneşte pe drumul existenţei. Nu este vorba atît de un demers intelectual, cît de o experienţă de viaţă. În fapt, nu există ruptură între ele, între viaţa spiritului şi cea a corpului, între teorie şi practică, procesul gîndirii şi al cunoaşterii angrenînd întreaga fiinţă. Învăţarea este o experienţă care se practică, se împărtăşeşte celuilalt şi este izvor de bucurie în ea însăşi şi pentru ea însăşi. Confucius spune undeva că „cei vechi învăţau pentru ei înşişi, iar nu pentru alţii", în sensul că nu căutau nici prestigiu, nici apreciere. Învăţarea îşi găseşte deci justificarea în sine şi implică o acceptare: „nepreţuit de ceilalţi după merit, supărarea de a nu fi recunoscut nu-ţi dă totuşi ghes". Trebuie să înveţi nu pentru ceilalţi, ci pe lîngă ceilalţi. În orice situaţie există acest prilej, căci în primul rînd înveţi în relaţia cu celălalt:

> Maestrul spune: „Cînd mă însoţesc cu alţi doi tovarăşi la drum, trebuie să fie unul de la care să am ce învăţa. Aleg de la el ce e bun şi-l urmez, iar din ceea ce e rău învăţ cum să mă pot eu însumi îndrepta" (VII, 21).

---

6. *Analecte*, II, 4. Ultima frază din acest pasaj îşi găseşte ecou în vorbele pictorului Henri Matisse, după ce acesta împlinise şaizeci de ani: „Am muncit patruzeci de ani fără întrerupere: am făcut studii şi experienţe. Ceea ce fac acum este din dorinţa inimii". Sau, cum spune filozoful Gilles DELEUZE: „Sînt cazuri cînd bătrîneţea dă nu o tinereţe veşnică, ci dimpotrivă, o libertate suverană, o necesitate pură". *Cf. Qu'est-ce que la philosophie?*, Éd. de Minuit, Paris, 1991, p. 7.
7. *Analecte*, XV, 38. Se subînţelege: fără deosebire de clanuri nobiliare, care, în timpul feudalităţii Zhou, aveau fiecare şcolile lor.

Educația, în opinia lui Confucius, n-ar putea fi deci ceva pur livresc. Desigur, predarea ei se bazează în mare parte pe studierea textelor vechi, dar ceea ce contează nu este atît o cunoaștere de ordin teoretic care are valoare prin ea însăși și pentru ea însăși, cît scopul ei concret și practic. Important este deci „să știi cum" mai degrabă decît „să știi ce", cunoașterea constînd mai mult în dezvoltarea unei aptitudini decît în însușirea unui conținut intelectual:

> Maestrul spune: „Unuia care știe să recite cele Trei sute de poeme din *Cartea Stihurilor* îi dai pe mînă guvernarea regatului și el nu e la înălțime. Sau ca sol la barbari îl trimiți și el nu face față misiunii. Despre un asemenea om poți spune că la atîta învățătură faptele nu-i sînt deloc pe măsură"[8] (XIII, 5).
> Maestrul spune: „Dacă e vorba de *wen*-știința de carte, sînt ca alții probabil la fel. Cît privește antrenarea trupului ce trebuie s-o facă Omul Ales, nu am atins încă acest țel" (VII, 32).
> Maestrul spune: „Am eu oare cunoașterea dată? Nu, nu o am! Dacă vine să mă întrebe ceva vreun sătean, în primul moment, de înțelepciune mă simt ca golit. Caut apoi să întorc pe o parte și alta întrebarea, să-i deslușesc tîlcul și, pînă la urmă, să-i dau un răspuns lămurit" (IX, 8).

Pe cei care sînt la început de drum, Confucius îi sfătuiește să învețe mai întîi să se poarte, iar apoi pur și simplu să învețe:

> Maestrul spune: „Un tînăr învățăcel trebuie mai întîi în familie să-și asculte părinții și apoi în afară să-și respecte mai-marii. Să fie cumpătat în ceea ce promite și cuvîntul dat să și-l ție. Să-i iubească pe toți, dar doar cei virtuoși apropiați să-i fie. Dacă astfel comportîndu-se puterile nu i-au secat, poate să vină să se apuce de cele cuvenite de studiat" (I, 6).

Scopul practic al educației este formarea unui om capabil, pe plan politic, de a servi comunitatea și, în același timp, pe plan moral, de a deveni un „Om ales", cele două planuri alcătuind un singur tot deoarece a-ți servi principele este același lucru cu a-ți servi părintele. Într-o vreme cînd educația constituie privilegiul unei elite, Confucius afirmă că un astfel de privilegiu trebuie apreciat la justa lui valoare și îmbinat cu simțul responsabilității. Departe de a vrea să bulverseze ordinea ierarhică – de exemplu, predicînd educația ca mijloc al ascensiunii sociale, chiar dacă aceasta ar trebui să devină un proces inevitabil de-a lungul perioadei preimperiale –, Confucius, dimpotrivă, o întărește, insuflîndu-i însă un sens moral: responsabilitatea membrilor elitei educate este tocmai aceea de a-i guverna pe ceilalți pentru binele lor. Astfel se schițează, de la bun început, destinul „politic" (în sens larg) al

8 Aluzie la obiceiul, frecvent întîlnit la înaltele personaje din timpul Primăverii și Toamnei, de a rivaliza în rafinament și cultură, recitînd în funcție de împrejurări fragmente ritmate și rimate din *Cartea Stihurilor*, compilație canonizată de Confucius (vezi mai jos, nota 31).

omului educat care, în loc să stea deoparte pentru a-şi îndeplini mai bine rolul de conştiinţă critică, se simte, dimpotrivă, obligat să se angajeze în procesul de armonizare a comunităţii omeneşti.

A învăţa înseamnă a învăţa să fii om

Un termen ce apare foarte frecvent în *Analecte* este acela de *junzi* (literal, „fiu de nobil"), care în textele vechi desemnează în general pe orice membru al înaltei nobilimi, dar care, în limbajul lui Confucius, capătă un sens nou, „calitatea" omului nobil nemaifiind determinată exclusiv de obîrşie, ci depinzînd totodată şi mai ales de valoarea sa ca fiinţă umană desăvîrşită. Elevarea nu mai este dată doar de naştere şi rangul social, ci mai degrabă de valoarea morală. *Junzi* este deci „omul ales" sau „omul de calitate", în opoziţie cu *xiaoren*, „omul mic" – în sens moral – sau „omul de rînd". Această opoziţie ce revine ca un laitmotiv în *Analecte*, chiar dacă la Confucius îmbracă un sens mai mult moral decît social, arată limpede o continuitate în conştiinţa nobililor *junzi* de a forma o elită:

> Omul ales înţelege totul întru a tuturor dreptate. Omul de rînd doar propriului folos îi face parte (IV, 16).
> Omul superior este nepărtinitor, caută să cuprindă tot fără strîmbătate. Cel inferior [e] aplecat doar spre dreptatea lui, nu vede din întreg decît o parte (II, 14).

Marea problemă a învăţării este deci aceea de a deveni „om ales". După cum spune un mare gînditor confucianist din secolul al XI-lea, „a învăţa înseamnă a învăţa să faci din tine o fiinţă umană" [9]. Mai limpede de atît nu se poate spune: să fii om este ceva care se învaţă, iar acest ceva constituie un scop în sine. Aceasta este valoarea supremă şi nu există alta mai înaltă. Ca toţi gînditorii chinezi, Confucius pleacă de la o constatare foarte simplă, aflată la îndemîna oricui: „umanitatea" noastră nu este un dat, ea se construieşte şi se ţese prin schimburile dintre fiinţe şi prin căutarea unei armonii comune. Întreaga istorie umană, ca şi experienţa noastră individuală demonstrează fără putinţă de tăgadă că nu sîntem niciodată oameni îndeajuns şi că nu vom înceta niciodată să fim tot mai mult oameni.

Ce înseamnă să fii om (ren)

Din nou, avem de-a face aici cu un termen deja prezent în textele vechi (unde evocă cel mai adesea mărinimia unui înalt personaj), dar căruia Confucius îi dă un sens și un conținut nou. Se poate spune că *ren* este marea inovație a lui Confucius, cristalizarea pariului pus de el pe om. Caracterul *ren* este compus din radicalul „om" (care se pronunță tot *ren*) și din semnul „doi" (*er*): se poate vedea aici că omul nu devine uman decît în relația sa cu un altul. În cîmpul relațional deschis de însăși grafia acestui termen, eul n-ar putea fi conceput ca o entitate izolată de altele, retrasă în interioritatea sa, ci mai degrabă ca punct de convergență al schimburilor interpersonale. Un mare exeget din secolul al II-lea d.Hr. definește *ren* ca fiind „grija pe care o au oamenii unii pentru alții datorită faptului că trăiesc împreună"[10].

Acest *ren*, pe care îl vom traduce, din lipsă de ceva mai potrivit, prin „calitatea de om" sau „simțul omeniei, simțul omenescului", este ceea ce de la bun început îl constituie pe om ca ființă morală în rețeaua relațiilor sale cu un altul, a cărei complexitate totuși armonioasă este conformă cu imaginea universului însuși. Astfel, scopul gîndirii morale n-ar fi aflarea celei mai nimerite modalități de a instaura o relație convenabilă între indivizi; dimpotrivă, primordială este legătura morală, căci ea întemeiază și constituie natura oricărei ființe omenești.

Ren pare să fie o valoare pe care Confucius o plasează foarte sus, atît de sus încît practic nu o recunoaște nimănui (și mai ales lui însuși), poate cel mult doar sfinților mitici ai Antichității. În același timp, el spune că *ren* se află foarte aproape de om:

> Este *ren*-idealul Virtuții atît de îndepărtat? Ajunge să doresc să-l ating și-l simt deja apropiat! (VII, 29).

Ren nu definește un ideal fix și stereotip de perfecțiune căruia ar trebui să te conformezi, ci pornește mai degrabă de la o necesitate internă, de la o ordine intrinsecă a lucrurilor în care trebuie să te reintegrezi. Este vorba mai puțin de un ideal de realizat cît mai degrabă de un pol către care trebuie să tinzi la nesfîrșit:

> Zi Gong întreabă: „Maestre, de unul care aduce poporului bunăstare și este a țării salvare, ce spuneți despre el? Spuneți că are Omenie?".
> Maestrul spune: „Acela e mai mult decît Omenos, e înțelept. Chiar împărații Zao sau Shun cu greu l-ar putea egala!" (VI, 30).
> Maestrul spune: „Cum aș putea îndrăzni să mă socotesc un Înțelept și să spun că am atins Omenia? Pot doar să mă mîndresc că plin de rîvnă tind spre acest țel și pe ceilalți neostenit îi instruiesc. Doar atîta" (VII, 33).

---

10 ZHENG Xuan, citat în *Mengzi zhengyi* de JIAO Xun, Taipei, 1979, 28, p. 14a.

Deşi Confucius vorbeşte în permanenţă de *ren*[11], el se fereşte să-i dea o definiţie explicită şi, prin aceasta, limitativă. La întrebările învăţăceilor săi, el răspunde prin nuanţări succesive şi, ca orice bun maestru, în funcţie de interlocutorul pe care îl are în faţă[12]. Discipolului Fan Chi îi răspunde: „*Ren* înseamnă să-l iubeşti pe celălalt" (XII, 22). Adesea s-a dorit să se vadă în această frază, mai ales o dată cu sosirea misionarilor, o apropiere posibilă de *agapè*-ul creştin, uitîndu-se că, departe de a face referinţă la o sursă divină, iubirea de care vorbeşte Confucius este cu totul omenească, înrădăcinată în dimensiunea afectivă şi emoţională a omului şi într-o relaţie de reciprocitate. Discipolilor săi care îl întreabă dacă există vreo vorbă care să poată îndruma comportarea cuiva pe tot timpul vieţii, Maestrul le răspunde:

> Poate *Shu* – Reciprocitatea, adică să nu faci altuia ceea ce ţie însuţi să ţi se facă nu ţi-ar plăcea (XV, 24).

Cuvîntul *shu*, a cărui grafie (*xin*, „inimă", avînd deasupra semnul *ru*, „a fi la fel cu", element ce stabileşte echivalenţa între doi termeni) introduce o relaţie analogică între inimi, are înţelesul de a-l respecta pe celălalt aşa cum te respecţi pe tine însuţi.

> Cît despre Virtutea Omeniei, ea se atinge aşa: voind să te preţuieşti pe tine, înainte pe celălalt îl aşază: voind să-ţi iei parte din ce ţi se cuvine, pe celălalt lasă-l în faţă; ca să te poţi apropia, trebuie să reuşeşti mai întîi a te îndepărta. Aceasta este calea de a atinge Omenia (VI, 30).

Această bunătate faţă de celălalt, dictată de sensul reciprocităţii, nu este altceva decît firul conducător care permite înţelegerea lui *ren* şi dă unitate gîndirii Maestrului:

> Maestrul spune: „(Zeng) Shen, Calea mea constă într-un singur lucru totul cuprinzînd". Zeng încuviinţează. Maestrul se retrage. Ceilalţi discipoli îl întreabă pe Zeng care e tîlcul spuselor sale. Zeng Shen răspunde: „Calea sa înseamnă atît: «Fii credincios ţie însuţi pe celălalt respectînd»" (IV, 15).

Totul începe cu noi înşine, în sensul unei exigenţe fără limite a fiecăruia faţă de sine (ideograma *zhong*, a cărei grafie evocă *xin* – „inima" – pe axa sa centrală). Regăsim aici noţiunea de centralitate, în chiar inima reflecţiei confucianiste asupra a ceea ce ne face să fim oameni:

---

11. Termenul revine de peste o sută de ori în *Analecte* şi face obiectul exclusiv a 58 de paragrafe. *Cf.* CHAN Wing-tsit, „The Evolution of the Confucian Concept *Jen*", in *Philosophy East and West*, 4 (1954-1955), pp. 295-319, şi „Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity)", in *Journal of Chinese Philosophy*, 2, 2 (1975), pp. 107-129; TU Wei-ming, „*Jen* as a Living Metaphor in the Confucian *Analects*", in *Philosophy East and West*, 31, 1 (1981), pp. 45-54.
12. Ca exemplu de adaptare a învăţăturii la personalitatea interlocutorului, vezi *Analecte*, XI, 21 şi II, 5, 6, 7, 8, unde Confucius răspunde în moduri diferite la patru interlocutori care îi pun totuşi aceeaşi întrebare: „Ce este pietatea filială?".

Mijlocul neschimbător (*zhongzong*) este locul superior în care se manifestă Suprema Virtute (VI, 29).

Acest „Mijloc neschimbător", ce avea să devină titlul unui text esențial pentru întreaga tradiție chineză[13], este „bunul suprem" către care tinde orice existență a cărei devenire trece în mod necesar prin schimbare și schimb. Exigență de echilibru, de echitate și cumpătare care nu cedează niciodată în fața a ceea ce este impulsiv sau excesiv, în fața interesului imediat, calculului interesat, fanteziei de moment sau cinismului, tot atîtea înclinații care ruinează orice posibilitate de viață sigură și durabilă. În *Analecte* abundă formulele echilibrate, evocatoare ale „perfectei Măsuri" (XIII, 21), ale „mersului cumpănit" al dansatorului pe sîrmă care, pîndit de primejdie de cum caută un echilibru static, nu și-l poate păstra decît în mișcare:

> Maestrul era blînd, dar de neclintit, impunea respect celor din jur fără a fi fioros, era ceremonios, dar nu și scorțos (VII, 37).
> Maestrul spune: „Omul ales să fie generos, dar nu risipitor; să aibă dorințe, dar nu nemăsurate; să-i facă pe oameni să muncească, dar fără să-i obijduiască; să se prețuiască pe sine, dar să nu fie plin de mîndrie; să fie temut, dar să nu ajungă la tiranie" (XX, 2).

Dar, în același timp, tocmai prin acest efort asupra ta însuți ești capabil să-ți reverși bunătatea asupra celor din jur. Această dublă axă de tensiune deschide un cîmp relațional întemeiat pe respect sau pe deferență reciprocă. Trebuie totuși să ne grăbim să precizăm că relația de reciprocitate nu este nicidecum egalitară; ea nu este decît „comportarea celui ce se inspiră, în privința celuilalt, din ceea ce ar aștepta de la sine însuși față de celălalt dacă ar fi în locul lui și celălalt în locul său. Ea nu constă în nici un caz în a-ți plasa interlocutorul inferior pe același plan cu tine însuți și păstrează toate relațiile ierarhiei sociale așa cum sînt ele; în schimb, reciprocitatea face să vină din inimă, interiorizează, printr-o conversie introspectivă a situației celuilalt, toate obligațiile instituționale legate de rangul fiecăruia"[14].

„Toți cei dintre cele Patru Mări [Omului ales] frați or să-i fie"

Potențialul de *ren* nu desemnează numai posibilitatea individuală de a atinge un nivel de omenie din ce în ce mai înalt, dar și rețeaua tot mai extinsă și mai complexă a relațiilor noastre umane. *Ren* se

13 Referitor la *Zhongyong*, vezi capitolul 6, nota 22. Deși nu ne satisface, am adoptat, în lipsă de ceva mai bun, traducerea convențională a lui Séraphin COUVREUR: *L'invariable Milieu (Mijlocul Neschimbător)*, în *Les Quatre Livres*, reeditare Cathasia, Paris, 1949.

14 Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, p. 505.

manifestă astfel în virtuți eminamente relaționale, întemeiate pe reciprocitate și solidaritate, valori a căror importanță reiese din legăturile ierarhice și morale ce caracterizează societatea și comunitățile chineze.

Relația pe care se bazează în natură apartenența oricărui individ la lume sau la o colectivitate umană este cea dintre fiu și tată. De aceea, cheia de boltă a *ren*-ului este pietatea filială (ideograma *xiao*, în care se poate recunoaște elementul „copil"), căci ea reprezintă ilustrarea prin excelență a legăturii de reciprocitate: răspunsul natural al copilului la iubirea pe care i-o poartă părinții în contextul general al armoniei familiale și al solidarității dintre generații. Răspuns ce nu se poate concretiza decît atunci cînd copilul a ajuns el însuși la vîrsta adultă, în momentul în care părinții au devenit la rîndul lor dependenți de el, sau chiar și după moartea acestora, prin doliul purtat timp de trei ani, durată necesară nou-născutului pentru a se desprinde de la sînul părinților[15].

Pietatea filială, care poate fi considerată încă vie și semnificativă în vaste zone ale lumii sinizate, stă îndeosebi la baza relației politice dintre principe și supus: așa cum fiul răspunde bunătății părintelui prin pietate, tot așa supușii sau miniștrii răspund bunăvoinței principelui prin credință, care începe, după cum s-a văzut, prin autoexigență. Aceste două relații fundamentale se îmbogățesc cu multe alte tipuri de relații fie familiale (frate mai mare/frate mai mic, soț/soție), fie sociale (relații de prietenie). Armonia celor cinci relații considerate fundamentale de către confucianiști este asigurată de relația de încredere (ideograma *xin*, a cărei grafie evocă omul în deplinătatea cuvîntului său, adecvarea dintre ceea ce spune și ceea ce face). Această integritate care îl face pe om demn de încredere este ea însăși condiția integrării sale în corpul social.

Așa cum sugerează adagiul din *Analecte* – „Toți cei dintre cele Patru Mări, [Omului ales] frați or să-i fie" (XII, 5) –, *ren* este la început un sentiment de bunăvoință și de încredere așa cum există între membrii aceleiași familii, care se poate propaga din aproape în aproape, atunci cînd comunitatea este lărgită, la scara unei țări și chiar a omenirii întregi. Această lărgire în cercuri concentrice este evocată în celebrul pasaj cu care începe *Marea Învățătură* (*Daxue*), text atribuit discipolului lui Confucius, Zengzi (cca 505-436 î.Hr.)[16]:

> Calea Dao a Marii Învățături înseamnă să faci să strălucească lumina virtuții, să fii aproape de popor ca de propria-ți familie și să nu te oprești decît la binele suprem. Să știi unde să te oprești îți îngăduie să te statornicești; o dată statornicit, spiritul poate cunoaște odihna; odihna duce la liniște sufletească, liniștea la cugetare, cugetarea te ajută să atingi ținta. Orice lucru are rădăcină și ramuri, orice fapt are un început și un sfîrșit. Cel ce știe ce vine mai înainte și ce vine mai apoi, acela e aproape de Dao.

15. Vezi *Analecte*, XVII, 21.
16. Tratat care, ca și *Zhongyong* (*Mijlocul Neschimbător*), constituie un capitol din *Cartea Riturilor* (*Liji*) de la sfîrșitul Antichității.

În vechime, ca să faci să strălucească lumina virtuții peste întreaga fire, începeai prin a-ți pune bună rînduială în țară. Ca să-ți pui rînduială în țară, începeai prin a-ți face ordine în casă. Ca să-ți faci ordine în casă, începeai prin a te desăvîrși pe tine însuți. Ca să te desăvîrșești pe tine însuți, începeai prin a-ți îndrepta inima. Ca să-ți îndrepți inima, începeai prin a-ți adeveri gîndul. Ca să-ți adeverești gîndul, începeai prin a-ți spori știința; și îți sporeai știința iscodind lucrurile.
Doar iscodind lucrurile știința își atinge culmea. O dată atinsă culmea științei, gîndul se adeverește; o dată ce e adeverit gîndul, inima se îndreaptă. Doar îndreptîndu-ți inima te desăvîrșești pe tine însuți. Doar desăvîrșindu-te pe tine însuți îți faci ordine în casă; doar făcîndu-ți ordine în casă îți pui rînduială în țară; iar cînd țările sînt orînduite cum se cuvine, Liniștea cea Mare cuprinde întreaga fire.
Pentru Fiul Cerului, ca și pentru omul de rînd, lucrul cel mai de căpetenie este să se desăvîrșească pe sine. Să lași ce e de căpetenie pe mîna neorînduielii nădăjduind să ocîrmuiești întîmplarea, așa ceva nu se poate. Să negrijești ce ți-e drag inimii prețuind ceea ce preț nu are, așa ceva nu s-a mai văzut.

Spiritul ritual

Pentru Confucius, să fii om înseamnă să fii în legătură cu celălalt, legătură percepută ca fiind de natură rituală. Să te comporți uman înseamnă să te comporți ritual:

Yan Hui întreabă ce este *Ren* – Omenia, Suprema Virtute.
Maestrul răspunde:
„Fiecare pe sine să se supună
Și să se asculte, astfel încît
Să reînvie de la sine Riturile.
Asta înseamnă Suprema Virtute.
Cel ce reușește măcar o zi să se supună pe sine și să acționeze supus Ritului, acela va fi numit de toți cei de sub Cer Omul de bine. Ca să devii astfel, pe cine altul să te bizui decît pe tine?".
Yan Hui: „Permiteți-mi să întreb ce trebuie făcut anume".
Maestrul spune:
„Fără Rit nu privi,
Fără Rit nu asculta,
Fără Rit nu vorbi,
Fără Rit nu făptui" (XII, 1).

Formula, devenită celebră, „Fiecare pe sine să se supună și să se asculte, astfel încît să reînvie de la sine Riturile" indică necesitatea unei asceze al cărei scop este să disciplineze tendința spre egocentrism și să interiorizeze ritual umanitatea relațiilor cu celălalt. Un alt discipol, care vrea să afle și el despre *ren*, primește răspunsul următor:

O dată ieșit pe ușa casei, poartă-te ca și cum ai întîlni un oaspete de seamă. Cînd ai de-a face cu oamenii din popor, poartă-te ca și cum ai

oficia o importantă ceremonie. Nu face altuia ce ţie însuţi să ţi se facă nu ţi-ar plăcea! Astfel, n-o să stîrneşti ură la Curte şi nici în familiile nobile (XII, 2).

Cele două răspunsuri arată clar că, în mintea lui Confucius, *ren* şi spiritul ritual (*li*) sînt nedisociabile. Aceşti doi termeni, cei mai frecvent folosiţi în *Analecte*[17], desemnează de fapt două aspecte ale unuia şi acelaşi lucru – concepţia lui Confucius despre om:

Maestrul spune: „Omul dacă nu e Om superior, cum să poată să se conformeze Riturilor? Omul dacă nu e Om adevărat, cum poate fi prin muzică înălţat?" (III, 3).

În referirile sale la *li*, Confucius face adesea aluzie la originea religioasă a cuvîntului. Compus din radicalul ce reprezintă lucrurile sfinte, la care vine să se adauge reprezentarea schematizată a unei fierturi de cereale într-o cupă, *li* desemnează la origine un vas pentru sacrificii, iar apoi, prin extensie, ritualul sacrificiului. Dar ceea ce îl interesează pe Confucius privitor la acest termen şi ceea ce reţine din el nu este aspectul pur şi simplu religios al jertfei aduse divinităţii, ci atitudinea rituală a celui care ia parte la jertfă. Atitudine în primul şi în primul rînd interioară, pătrunsă de importanţa şi solemnitatea actului în curs, care nu face decît să se traducă în afară printr-o comportare riguros controlată.

Dimensiunea rituală a umanismului confucianist îi conferă o calitate estetică nu numai prin frumuseţea formală a gestului şi rafinamentul subtil al comportamentului, dar şi pentru că există aici o etică ce îşi găseşte justificarea în ea însăşi, în propria sa armonie. De unde asocierea firească a riturilor şi a muzicii, expresie a armoniei prin excelenţă:

Maestrul spune: „Poemele îţi dau avînt, Riturile îţi fixează locul pe pămînt, iar Muzica te împlineşte"[18] (VIII, 8).

Se va fi înţeles că noţiunea de *li* nu prea se potriveşte cu ideea pe care ne-o facem de obicei despre ritualism, văzut ca o simplă etichetă, un protocol, pe scurt un ansamblu de atitudini convenţionale pur exterioare a căror ilustrare caricaturală – dar extrem de răspîndită – este chinezul care face plecăciuni după plecăciuni. Chiar dacă ne e permis să calificăm spiritul ritual drept formalist, este vorba despre o formă care, cel puţin în idealul etic confucianist, se confundă total cu sinceritatea intenţiei. Între frumuseţea formei exterioare şi cea a intenţiei interioare acordul este perfect:

17. Termenul *li* este cel care revine cel mai des în *Analecte* după *ren* (vezi mai sus, nota 11): se pot număra nu mai puţin de 75 de ocurenţe ale acestui termen, iar pentru a i se comenta sensul îi sînt consacrate 43 de paragrafe.
18. Referitor la *Cartea Stihurilor*, vezi mai jos, nota 31.

Liu Fang întreabă care este temeiul Riturilor.
Maestrul spune: „Importantă întrebare. În practicarea lor, decît risipă, mai multă reţinere. La ceremonia de doliu, mai multă reculeasă durere decît atentă oficiere" (III, 4).

Promovînd marea sa idee a *ren*-ului pe care îl asociază strîns lui *li*, Confucius insuflă ultimului termen un sens nou în codul ritual al aristocraţiei vechi, redus în vremea sa la un cadru vid şi la forme lipsite de viaţă:

Maestrul spune: „Se tot spune: «Riturile, Riturile!» Dar înseamnă ele doar podoabele de jad şi mătăsurile? Şi se mai spune: «Muzica, Muzica!». Dar înseamnă ea doar să auzi clopotul sau toba şi nimic altceva?" (XVII, 11).

Iată că litera este din nou însufleţită de spirit. Ca şi în cazul noţiunilor de *junzi* (omul de bine) şi *ren* (calitatea de om), Confucius operează în privinţa termenului *li* o „alunecare semantică", trecînd de la sensul sacrificial şi religios la ideea unei atitudini interiorizate de fiecare, atitudine care înseamnă conştiinţă şi respect pentru celălalt şi care garantează armonia relaţiilor omeneşti, fie ele sociale sau politice. Cîmpul de acţiune al riturilor se deplasează de la relaţiile dintre omenesc şi supranatural către cele care există între oameni. Dar, în ciuda acestei alunecări, caracterul sacru al lui *li* este prezervat în toată plenitudinea şi eficacitatea sa: de fapt, se face o deplasare a sacrului din domeniul religios propriu-zis către sfera umanului.

Li este deci ceea ce face omenia dintr-un grup uman şi din fiecare om al acestui grup. Sentimentele cele mai instinctive (atracţie, repulsie, suferinţă etc.) nu devin cu adevărat omeneşti decît atunci cînd oamenii le dau un anumit sens, altfel spus, cînd le ritualizează (acest lucru se observă şi în evoluţia copiilor după naştere: pentru un copil mic, un act capătă sens începînd din momentul în care este ritualizat). În tradiţia confucianistă şi în genere în cultura chineză, comportamentul ritual constituie însuşi criteriul de distingere între om şi brută, dar şi între fiinţe civilizate şi „barbari", distincţie care, în consecinţă, nu ar ţine doar de factori etnici:

Un papagal va putea învăţa să vorbească; el nu va putea fi niciodată decît o pasăre. O maimuţă va putea învăţa să vorbească; ea nu va fi niciodată decît un animal fără raţiune. Dacă un om nu păstrează riturile, deşi ştie să vorbească, inima lui nu este oare cea a unei fiinţe lipsite de raţiune? Animalele nu au nici o regulă de bună-cuviinţă; astfel, cerbul şi puiul lui se apropie de aceeaşi cerboaică [pentru a se împerechea]. De aceea, marii înţelepţi ce s-au ivit pe lume au formulat regulile bunei-cuviinţe pentru a-i învăţa pe oameni şi a-i ajuta să se deosebească de animale prin respectarea riturilor[19].

---

19 *Liji* (*Cartea Riturilor*), începutul capitolului 1, traducere (în limba franceză, *n.t.*) de Séraphin COUVREUR, *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, reed. în 2 vol., Cathasia, Paris, 1950, vol. I, pp. 6-7.

Există, în fine, un raport de interacțiune între rituri și semnificația pe care o îmbracă ele pentru fiecare individ: este acel „simț al dreptății" (*yi*) despre care vorbește Confucius. *Yi*, a cărui grafie comportă elementul *wo* („eu"), reprezintă investiția personală de sens pe care o aduce fiecare în felul său de a fi în lume și în comunitatea umană, modul în care fiecare reinterpretează fără încetare tradiția colectivă dîndu-i un sens nou. Tot conținutul noțional al lui *yi* ca simț al justiției (justiție, dar și justețe) – simț pentru ceea ce este adecvat unei situații anume, pentru ceea ce se cuvine să faci în acea situație – concurează la a-l asocia lui *li*, „actul semnificant" prin excelență. Împreună, spiritul ritual și simțul echității desenează contururile universului etic confucianist. În locul referințelor la transcendență, obișnuite în reflecția etică occidentală, găsim aici tradiția, dar o tradiție care trăiește, se hrănește și se perpetuează fără să se repete, în felul cum o trăiește fiecare.

Misiunea sfîntă a omului ales

Pentru Confucius, omul are o misiune sfîntă: aceea de a-și înălța tot mai sus propria umanitate. Această misiune primează în fața celorlalte sfinte îndatoriri, inclusiv a celor ce se adresează puterilor divine sau de pe celălalt tărîm:

> Maestrul nu vorbea despre lucruri ciudate, despre întîmplări neobișnuite, despre cele ce tulburau ordinea firească și nici despre duhuri nu-i plăcea să vorbească (VII, 20).
> Zi Lu întreabă cum să slujească spiritele pămîntești și pe cele cerești. Maestrul răspunde: „Nu ești în stare să fii de folos oamenilor și te încumeți să slujești spiritelor?". Zi Lu, iar: „Îmi iau din nou inima în dinți și întreb: Ce-i moartea?". Maestrul: „N-ai aflat încă ce-i viața și vrei să afli ce-i moartea?" (XI, 12).
> Fan Chi întreabă ce este Înțelepciunea. Maestrul spune: „Să te dedici poporului, recunoscîndu-i drepturile; față de spirite să fii respectuos, păstrînd astfel distanța; aceasta este Înțelepciunea" (VI, 22).

Această ultimă frază ilustrează perfect poziția preconizată de Confucius față de supraumân. Sacrul nu mai este atît cultul închinat divinităților, cît mai degrabă conștiința morală individuală, fidelitatea neștirbită față de Cale (Dao), izvorul a tot ceea ce este bine. În numele lui Dao, omul ales trebuie să fie gata „a fi neprețuit de ceilalți după merit și a fi nerecunoscut fără ca supărarea să-i dea totuși ghes", așa cum anunță primul paragraf din *Analecte*, adică gata să renunțe la toate avantajele și semnele exterioare ale reușitei și ale recunoașterii sociale și politice:

> Maestrul spune: „Bogăție și onoruri de orice om sînt dorite. Dar nu se bucură de ele dacă nu-s pe Calea Virtuții dobîndite. De sărăcie și decădere orice om se ferește. Dar n-o să scape de ele dacă în Virtute nu trăiește. Dacă Omul ales se lasă de Omenie despărțit, cum va mai ajunge

renumit? Omul ales nu se lasă de Omenie îndepărtat nici cît să înghită un dumicat. Nici chiar atunci cînd e de necazuri și deznădejde greu încercat" (IV, 5).
Maestrul spune: „Cărturarul se dedică cu toată ființa Căii drepte. Dacă se rușinează de hrana obișnuită și de veșmintele grosolane, atunci nu merită să deslușești cu el tîlcurile înțelepte" (IV, 9).

Exigența îl poate duce pe omul ales pînă la sacrificiul propriei vieți:

Maestrul spune: „Cărturarul cu voință și Omul de omenie nu caută să se ferească de moarte sacrificîndu-și Omenia. Mai degrabă își jertfesc trupul pentru a-și desăvîrși Virtutea" (XV, 9)
Maestrul spune: „Dacă în zori ți se dezvăluie Calea, la asfințit poți să mori" (IV, 8).

Confucius subliniază acest caracter sacru al adeziunii la Dao, dîndu-i valoare de „decret ceresc" (*tianming*), folosind chiar expresia ce desemna mandatul dinastic al casei Zhou:

Maestrul spune: „Nimeni nu mă cunoaște".
Zi Gong: „Cum adică, nimeni nu vă cunoaște?".
Maestrul: „Nu spun că-i pedeapsă cerească și nici pe oameni nu-i învinuiesc. Aici pe pămînt învăț ce-i omenesc, dar în ce-i ceresc tind să mă desăvîrșesc. Poate că doar Cerul mă cunoaște, așa gîndesc" (XIV, 35).

De mai multe ori amenințat cu moartea în cursul peregrinărilor sale, Confucius susține cu tărie că nu se teme de nimic, invocînd „mandatul ceresc", tocmai acela pe care spune că îl va afla la cincizeci de ani[20].

Portretul principelui ca om ales

Astfel, învățătura, calitatea de a fi om și spiritul ritual formează un soi de tripod care stă la baza pariului confucianist: cîtă vreme nu ai învățat să te comporți ritual, nu poți pretinde să fii om întreg. Două pasaje din *Analecte*, construite aproape în paralel, arată caracterul indisociabil al acestor trei poli:

Maestrul spune: „Politețea fără măsura Ritului atinge oboseala. Prudența fără măsura Ritului ajunge să se prefacă în teamă. Curajul nestrunit de Rit atinge nesupunerea. Ca și sinceritatea care, dacă e fără controlul Ritului, poate răni pe cineva" (VIII, 2).
Maestrul spune: „Să iubești Omenia și să nu iubești Învățătura, asta în prostie poate degenera. Să iubești Inteligența și să nu iubești Învățătura, asta în rătăcirea Căii poate degenera. Să iubești Credința în cuvîntul dat și să nu iubești Învățătura, asta în hoție poate degenera. Să iubești

20 Vezi *Analecte*, II, 4, citat mai sus, nota 6. Referitor la amenințările cu moartea, vezi VII, 22 și IX, 5. Referitor la „mandatul Cerului", vezi XVI, 8 și XX, 3.

Purtarea deschisă și să nu iubești Învățătura, asta în brutalitate poate degenera. Să iubești Curajul și să nu iubești Învățătura, asta în răzvrătire poate degenera. Să iubești Forța fizică și să nu iubești Învățătura, asta poate degenera în nemăsură" (XVII, 8).

Incarnarea acestei trinități este *junzi*, omul de bine, nu numai în etica individuală, dar mai ales în prelungirea acesteia, în practica politică a suveranului oamenilor. Familia fiind percepută ca o extindere a individului, iar statul ca o extindere a familiei, principele fiind pentru supuși ceea ce este un părinte pentru copii, între etică și teoria politică nu există ruptură, a doua nefiind decît o lărgire a celei dintîi la dimensiune comunitară. Confucius convertește astfel autoritatea principelui în ascendentul omului exemplar, după cum „decretul ceresc" este convertit din mandat dinastic în misiune morală. În consecință, gîndirea confucianistă a operat întotdeauna în dublul registru al „culturii morale personale" (*xiushen*) ce vizează „sfințenia interioară" (*neisheng*) și al sarcinii de „a orîndui țara" (*zhiguo*) ce tinde spre idealul instituțional al „regalității exterioare" (*waiwang*).

Vechea unitate religioasă, moștenită de la epoca Shang și adaptată de dinastia Zhou, se realiza în jurul Fiului Cerului care, în această calitate, era singurul ce avea dreptul să aducă jertfe cerului și să îndeplinească funcția de mare preot, unificînd astfel aspirațiile întregului popor. Cu Confucius, această comuniune religioasă este dublată de consensul moral privind calitatea de a fi om care se cristalizează în jurul omului ales. Convingerea profundă că natura umană, prin învățătură, este perfectibilă la nesfîrșit deschide într-adevăr calea unei sfințenii care nu ar datora nimic divinului, dar care ar ține totuși de religios. Dincolo de un simplu înțelept (*xian*), Sfîntul (*sheng*) este totodată obișnuit și „diferit", împreunînd exemplaritatea, imitabilă de toți, și depășirea omeniei obișnuite.

Cele două tipuri de unitate, religioasă și etică, se întîlnesc prin caracterul lor ritualist: figura omului ales, incarnare a unei etici a comportamentului ritual, vine s-o dubleze pe cea a suveranului, pol central al unei religiozități rituale, pînă la a se confunda cu ea în mod ideal:

Zi Zhang îl întreabă pe Maestrul Kong ce este Omenia.
Maestrul răspunde: „Cel ce face ca în lume cinci lucruri să se împlinească atinge această supremă Virtute Omenească".
Zi Zhang: „Permiteți să întreb care sînt cele cinci lucruri?".
Maestrul răspunde: „Politețea față de celălalt, îngăduința, buna-credință, zelul de a înfăptui și mărinimia. Politețea te ferește de jigniri, îngăduința ți-aduce sprijinul multora, de bună-credință fiind și pe ceilalți te poți bizui, zelul îți asigură reușita, iar mărinimia îi face pe ceilalți să se supună cînd îi vei guverna" (XVII, 6).

Ce înseamnă a guverna?

Suveranul care, în idealul concepției politice confucianiste, incarnează în mod firesc *ren*-ul, impunîndu-se pur și simplu prin bunăvoință, și nu prin forță, posedă *de*. Acest ultim termen scos din vocabularul antic unde desemnează dreptatea inimii, dar care capătă o valoare nouă la Confucius, este de obicei tradus prin „virtute"[21]. Să începem prin a preciza că nu este vorba de virtute luată în sens moral, în opoziție cu viciul – ceea ce nu ar avea prea mult sens în absența dualității abstracte și maniheiste Bine/Rău[22]. Dacă adoptăm această traducere aproximativă (așa cum sîntem nevoiți să procedăm din păcate cu multe noțiuni chinezești), „virtute" ar trebui luat mai degrabă cu sensul său latinesc de *virtus*, care desemnează ascendentul natural sau carisma unei persoane care i se impune fără un efort deosebit și fără să recurgă la o formă de coerciție exterioară.

Într-adevăr, noțiunea-cheie a guvernării confucianiste nu este puterea, ci armonia rituală. Carisma personală a suveranului, ca și ritualul, posedă eficacitatea sacrului prin capacitatea sa, naturală și invizibilă, de armonizare a raporturilor umane, fără să depindă totuși de divinitățile cărora li se adresează riturile religioase. Opoziția dintre o putere transformatoare (*hua*), care obligă fără să constrîngă, și folosirea forței sau a coerciției va rămîne în centrul gîndirii politice confucianiste:

> Maestrul spune: „Dacă poporul va fi cîrmuit doar prin porunci, și doar prin pedepse va fi oprit, atunci el doar se va feri de greșeli, dar nu va fi în adîncul său de vină pătruns și mîhnit. Dacă însă prin puterea Virtuții lui va fi cîrmuit și cu regula Riturilor va fi învățat, va fi adînc pătruns de mustrare și se va comporta întotdeauna cu Regula acordat"[23] (II, 3).

Crezul etico-politic al lui Confucius îl conduce astfel la definirea unei ordini de priorități care rămîne uimitor de actuală:

> Zi Gong întreabă ce este *Zheng* – Guvernarea.
> Maestrul răspunde: „Să asiguri hrană îndeajuns, arme cît trebuie și poporul să fie plin de încredere".
> Zi Gong: „Dacă nu le poți avea pe toate, de care v-ați lipsi mai întîi din cele trei?".
> Maestrul: „De arme".

---

21 *Cf.* Donald J. MUNRO, „The origin of the concept of *Te*", in *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1969, pp. 185-197.

22 Privitor la această chestiune, vezi mai jos, capitolul 6 despre Mencius, „Ce se poate spune despre rău?".

23 Prioritatea acordată forței coercitive a legii caracterizează curentul denumit „legist" ale cărui teorii vor fi aplicate începînd din secolele IV-III de către hegemonii de la sfîrșitul epocii Zhou (vezi capitolul 9).

Zi Gong „Și dacă dintre cele două rămase mai trebuie să vă lipsiți de încă una, la care ați renunța?".
Maestrul: „La hrană; dintotdeauna pe pămînt există moartea. Fără încredere însă, un popor nu poate ființa" (XII, 7).

Mai-marii lumii de azi ar face bine să mediteze la vorbele schimbate între Maestru și suveranul țării sale natale Lu, principele Ding (509-495 î.Hr):

Principele Ding întreabă: „Se poate ca o singură vorbă să facă înfloritor un regat?".
Maestrul răspunde: „O singură vorbă nu poate avea un asemenea rezultat. Totuși, ar fi o zicere: «E greu să fii Principe, dar nici slujitorul său să fii ușor nu e!». Dacă această zicere te face să înțelegi răspunderea de a fi Principe, atunci se poate spune că ea asigură o bună guvernare".
Principele Ding întreabă iar: „Dar există oare vreo vorbă care ar putea distruge un regat?".
Maestrul: „Nici o vorbă nu poate avea un asemenea rezultat. Există totuși ceva care sună cam așa: «Să fii Principe nu-i nici o fericire, în afară de aceea că la tot ce spui nu ți se arată împotrivire». Dacă ceea ce spui este cu folos și vorba nu ți-e întoarsă, e cu atît mai bine. Dar dacă te-ai înșelat și nu se află nimeni să ți se împotrivească, atunci se poate spune că zicerea aceasta năruie un regat".

Pe plan politic, educația este la fel de importantă ca și pentru dezvoltarea individului. Cînd guvernează *ren*, suveranul este preocupat înainte de toate să-și educe supușii. Regăsim o dată în plus ideea că suveranul nu se află acolo pentru a constrînge, ci pentru a transforma în mod armonios. Va fi o educație prin exemplul dat, prin imitarea unor modele, și mai puțin o conformitate cu norme și principii date *a priori*. Uzurpatorului Ji Kangzi, care îi cere o rețetă prin care să obțină ascultare și credință din partea supușilor, Maestrul îi răspunde:

Fii cu ei sever, și-atunci or să te respecte. Fii un fiu supus și poartă-te iubitor de tată și vei vedea cum, la rîndu-le, credință ți-arată. Ridică-l în rang pe cel bun, iar pe cel nepriceput îl învață, și vei vedea cum întru Virtute își vor da unul altuia povață (II, 20).

„Corectarea numelor"

Întîietatea acordată valorii exemplului se regăsește în celebra glosă:

A guverna (*zheng*) înseamnă a te menține drept (*zheng*) (XII, 17).

În cuvîntul *zheng*, pe lîngă ideea de cîrmuire (literal „a ține cîrma"), există mai ales ideea de a ordona lumea, conținută în noțiunea de *zhi*, termen care la origine înseamnă îngrijirea unui organism bolnav pentru a-i restabili echilibrul pierdut. Altfel spus, arta de a guverna nu este doar

o chestiune de tehnică politică necesitînd o specializare, ci presupune prezența carismei personale pe care trebuie s-o ai și s-o cultivi. Adecvarea ordinii corpului sociopolitic cu rectitudinea morală a suveranului dă întreaga semnificație rituală necesității de „corectare a numelor" (*zhengming*):

> Zi Lu spune: „Dacă Principele regatului Wei v-ar chema să-l ajutați la guvernare, domnia voastră ce v-ați pregăti să faceți înainte de orice?".
> Maestrul răspunde: „Neapărat aș corecta numele".
> Zi Lu: „Cum? S-o luați așa de departe? Și de fapt, de ce ar trebui numele corectate?".
> Maestrul răspunde: „You, parc-ai fi un necioplit fără învățătură. Omul ales, cînd e vorba de lucruri pe care nu le înțelege, mai bine tace din gură.
> Dacă numele nu sînt corecte, vorbele nu pot fi cu tîlcul lor potrivite;
> Dacă faptele nu sînt împlinite, Riturile și Muzica nu pot fi desăvîrșite;
> Dacă Riturile și Muzica nu sînt desăvîrșite, pedepsele și osîndele nu pot fi cu măsură împărțite;
> Iar dacă pedepsele și osîndele nu sînt date după cum fiecare le-a meritat, poporul este derutat și neajutorat.
> De aceea, Omul ales, cînd folosește numele, potrivește exact vorbele cu ceea ce numește și astfel ceea ce spune se va transforma în mod sigur în fapte. Omul ales nu lasă deloc la voia întîmplării felul cum vorbește" (XIII, 3).

Acest pasaj care, pentru unii, ar fi ulterior lui Confucius, își capătă totuși întregul înțeles cînd îl apropiem de celebra formulă lansată de Maestru ca răspuns dat principelui Jing din Qi care îl întreabă despre arta de a guverna:

> Suveranul să fie suveran, ministrul ministru, supusul supus, tatăl tată și fiul fiu (XII, 11).

Într-adevăr, făcînd apropierea dintre cele două pasaje, actul numirii își dobîndește sensul complet: a numi pe cineva „ministru" (prin denumire) înseamnă a-l numi ministru (prin numire)[24]. Astfel, formula citată mai înainte (și care în chineză este doar o juxtapunere de termeni: suveran-suveran, ministru-ministru etc.) poate fi înțeleasă și după o schemă tranzitivă, nepredicativă: „Să-l tratezi pe suveran ca pe un suveran, pe ministru ca pe un ministru etc.".

Că teoria corectării numelor a fost formulată sau nu chiar de către Confucius, ideea unei adecvări între nume (*ming*) și realitate (*shi*) își pune amprenta pe întreaga teorie confucianistă[25]. Găsim aici, într-adevăr,

---

24. Ceea ce poate evoca „enunțurile performative" (*performative utterances*) despre care vorbește J.L. AUSTIN în *How To Do Things With Words*, Oxford University Press, 1962, tradusă în franceză sub titlul *Quand dire, c'est faire*, Éd. du Seuil, Paris, 1970.

25. Referitor la corectarea numelor și problema raportului nume/realitate, vezi mai jos, capitolul 5. Vezi și Robert H. GASSMANN, *Cheng-ming: Richtigstellung der*

convingerea că există o forță inerentă limbajului care nu face decît să exprime dinamica relațiilor umane ritualizate și care nu are deci nevoie să emane de la o instanță transcendentă. Adecvarea se poate efectua în ambele sensuri: trebuie să acționezi asupra numelor astfel încît ele să nu se aplice decît la realitățile care le merită, dar trebuie să acționezi și asupra realității lucrurilor astfel încît ele să coincidă cu numele convenționale.

Această căutare a unei adcevări rituale între nume și realitate este traducerea poate tardivă a visului confucianist al unei lumi nu plasate sub egida unei guvernări, chiar ideale, ci care să se armonizeze și să se echilibreze de la sine, ca în vremurile suveranului mitic Shun care se mulțumea să stea jos cu fața spre sud, întrupînd astfel un mod de inacțiune cu totul taoistă (XV, 4)[26]. La Confucius există o mare nostalgie a adecvării originare a aventurii umane cu curgerea firească a lucrurilor în care Dao se manifesta în mod firesc, fără să aibă nevoie să fie explicitată în vorbe și principii:

> Maestrul spune: „Aș dori să renunț la cuvinte".
> Zi Gong: „Dacă dumneavoastră, Maestre, n-ați mai vorbi, cum atunci ne-ați mai putea transmite nouă, discipolilor, învățătura?".
> Maestrul răspunde: „Dar Cerul vorbește oare? Și totuși, ascultînd de el se rotesc anotimpurile și se nasc vieţuitoarele. Grăiește cerul ceva?" (XVII, 19).

Calea confucianistă

Dacă Confucius ne declară: „Eu transmit, nu inventez. Sînt credincios Cărților vechi și le venerez" (VII, 1), tot el ne spune și că: „Cel ce împrospătează ceea ce e vechi și de acolo nou tîlc poate să-nveţe, acela e demn și altuia să-i dea povețe" (II, 11). S-a văzut în privința a numeroase noțiuni moștenite de la cultura antică cum Confucius, fără a le dezrădăcina din pămîntul lor de baștină, le înviorează cu o sevă nouă, integrîndu-le într-o viziune novatoare despre om. Reluînd cuvintele lui Léon Vandermeersch, vom spune că „geniul lui Confucius constă într-adevăr în faptul că el a știut să interiorizeze în valori etice, fără să le transforme, principiile tradiției instituționale pe care se însărcinase să le restaureze"[27]. Destinul tradiției chineze se profilează deja în felul în care Confucius transmite, transformînd-o, Calea regală a Antichității. În loc să se sclerozeze prin reproducerea la nesfîrșit a aceluiași model,

---

Beizeichnungen, Zu en Quellen eines Philosophems in antiken China. Ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung, Peter Lang, Berna, 1988; Karine CHEMLA și François MARTIN (coord.), *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 15 *(Le Juste Nom)*, Presses de l'Université de Vincennes, 1993.

26. Vezi capitolul 7, nota 14.
27. *La Voie Royale*, vol. II, p. 499.

această tradiție își datorește vitalitatea bimilenară tocmai ancorării în experiența și interpretarea personală a indivizilor care au trăit-o. Calea confucianistă poate pretinde la universalitate numai în măsura în care se află la îndemîna oricui:

> Calea cea Dreaptă omul singur o poate lărgi, dar Omenia din el singură Calea n-o poate spori (XV, 29).
> Calea, spunea Maestrul, nu se află departe de om. Orice cale ce ni s-ar da și ar fi departe de om n-ar fi în nici un caz Calea. În Cartea Stihurilor se spune: „Cînd cioplești o coadă de topor, modelul nu se află departe". Ții în mînă coada toporului cu care cioplești o coadă de topor și-ți rotești ochii în jurul ei. Și totuși, un astfel de model poate fi socotit încă unul îndepărtat. Dar omul ales îl tratează pe om după [cum e el însuși] om. Îi e de ajuns să se corecteze pe sine. Loialitatea și bunăvoința, răsfrîngîndu-se asupra lui însuși, croiesc o cale foarte apropiată[28].

Confucius și formarea textelor canonice

Învățăturile lui Confucius integrează studiul, simțul omenescului și riturile într-o viziune unică asupra a ceea ce înseamnă o tradiție civilizată, adică o cultură (*wen*). Cultură pe care Confucius era perfect conștient că avea înalta misiune de a o transmite, chiar primejduindu-și viața:

> Maestrul, captiv la Kuang, spune: „Regele Wen a murit. Acum nu-s oare eu cel cu păstrarea Învățăturii învestit? Dacă Cerul ar fi socotit-o ca pe ceva pieritor, ar mai fi încredințat-o unui muritor? Și dacă Cerul a hotărît s-o păstreze prin mine, de cei din Kuang de ce aș avea a mă teme?" (IX, 5).

Precum riturile, al căror aspect estetic de formalism armonios le asociază în mod firesc muzicii și dansului, toate rafinamentele culturii în sens larg tind în ultimă instanță spre umanizarea naturii. Printre ele, tradiția scripturală ocupă locul privilegiat care i se cuvine într-o civilizație a scrisului. La Confucius, ca și la urmașii săi, există o tensiune constantă între literă (textuală) și spirit (ritual), între lărgirea experienței și a cunoașterii și capacitatea de a le raporta la o exigență morală:

> Maestrul spune: „Un Om ales tinde spre o cuprinzătoare învățătură din Scrierile vechi și își găsește măsură supunîndu-se Ritului. În acest fel, el nu renunță la Calea Adevărului" (VI, 27).

Formarea textelor canonice nu poate fi disociată de numele lui Confucius, chiar dacă după unele tradiții originea lor este legată de alte

---

28 *Zhongyong (L'invariable Milieu/Mijlocul Neschimbător)*, § 13. Despre această lucrare, vezi mai sus, nota 13, și capitolul 6, nota 22.

figuri mitice din perioada întemeietoare a dinastiei Zhou, precum regele Wen și principele Zhou[29]. În *Analecte* (IX, 14), Confucius citează și folosește pentru motive didactice un anumit număr de texte, pe care el însuși spune că le-a modificat, refăcut, chiar epurat. Cele care revin cel mai frecvent și ocupă un loc de seamă printre cele Șase Clasice (*jing*), inventariate la începutul epocii Han (secolul al II-lea î.Hr.), sînt *Cartea Edictelor* (*Shu*) și *Cartea Stihurilor* (*Shi*). Primele conțin discursurile, jurămintele, sfaturile și instrucțiunile atribuite suveranilor din Antichitate și miniștrilor lor, începînd cu regii înțelepți Yao, Shu și Yu, continuînd apoi cu dinastiile Xia și Shang și încheind cu dinastia Zhou[30]. *Stihurile*, care constituie de foarte timpuriu un fond de referință pentru elita cărturărească, sînt actualmente în număr de 305. Compuse și culese în timpul epocii Zhou, ele cuprind arii populare din diverse regiuni ale regatului, precum și poeme de curte care evocă evenimente oficiale sau cultul ancestral[31].

Confucius face de asemenea frecvente referiri la rituri și muzică, fără să putem determina dacă este vorba de texte și în ce măsură acestea din urmă ar corespunde cu *Cartea Riturilor* (*Li*) și *Cartea Muzicii* (*Yue*) care figurează printre cele Șase Clasice din Han[32]. Clasicele mai cuprind în fine *Cartea Schimbărilor* (*Yi*), *Analele Primăverii și Toamnei* (*Chunqiu*).

---

29. *Cf.* Anne CHENG, „La trame et la chaîne: Aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne", în *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), pp. 13-26; de asemenea „Le confucianisme", in *Grand Atlas des religions*, Encyclopaedia Universalis, Paris, 1988, p. 224.
30. Pentru traduceri, vezi mai ales Séraphin COUVREUR, *Chou King. Les annales de la Chine*, reed. Cathasia, Paris, 1950; Bernhard KARLGREN, *The Book of Documents*, Elanders, Göteborg, 1950. Pentru un rezumat al studiilor asupra autenticității capitolelor din *Cartea Edictelor*, vezi Herlee G. CREEL, *The Origins of Statecraft in China*, Chicago University Press, 1970, pp. 448-463, și Edward L. SHAUGHNESSY, „Shang shu (Shu ching)", in Michael LOEWE (coord.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, University of California, Berkeley, 1993, pp. 376-389.
31. Despre importanța *Stihurilor* în cultura cărturărească, vezi mai sus, nota 8. Se pot consulta în special traducerile lui Séraphin COUVREUR, *Chou King*, 1896, reed. Kuangchi Press, Taichung, 1967; Arthur WALEY, *The Book of Songs*, Allen & Unwin, Londra, 1937; Bernhard KARLGREN, *The Book of Odes: Chinese Text. Transcription and Translation*, Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, 1950; Heide KÖSER și Armin HETZER, *Das Liederbuch der Chinesen, Guofeng*, Frankfurt, 1990. Vezi și studiul literar și antropologic al lui Marcel GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, Leroux, Paris, 1919. Referitor la conținutul *Cărții Stihurilor*, vezi C.H. WANG, *The Bell and the Drum: Shih Ching as Formulaic Poetry in an Oral Tradition*, University of California Press, Berkeley, 1974.
32. *Cartea Riturilor (Liji)* nu este probabil decît o compilație de la sfîrșitul Regatelor Combatante și începutul epocii Han, care merge pînă la a include texte ce nu au prea mare legătură cu riturile ca atare. Pentru traducerea lui Séraphin COUVREUR, vezi mai sus nota 19. Cît despre *Cartea Muzicii*, pierderea ei este menționată încă din timpul dinastiei Han, menținîndu-se unele îndoieli că ar fi existat vreodată ca text; de aceea, uneori se vorbește de Cele Cinci Clasice, iar uneori de Cele Șase Clasice.

Schimbările, care fără îndoială își au originea în cea mai îndepărtată Antichitate, nu constituie totuși decît obiectul unei mențiuni de autenticitate îndoielnică în *Analecte* (VII, 16) și vor fi abordate într-un capitol distinct datorită importanței lor capitale pentru ansamblul gîndirii chineze[33]. Cît despre *Analele Primăverii și Toamnei*, acestea nu sînt menționate nici măcar o dată în *Analecte*, deși tradiția ulterioară le leagă strîns de Confucius. Cele două anotimpuri din titlu, desemnînd anul prin sinecdocă, formează un termen generic pentru anale. Acestea erau ținute la zi de către scribii oficiali nu numai în cadrul casei regale pentru întreg regatul, dar chiar și în fiecare casă seniorială, cel puțin de la sfîrșitul dinastiei Zhou de Apus. Pînă la noi nu au ajuns însă decît analele casei Lu, din patria lui Confucius, cunoscute sub titlul simplu de *Primăvara și Toamna*, care au ajuns să însemne perioada istorică acoperită de aceste anale (722-481 î.Hr.). Această cronică pur evenimențială, seacă și impersonală, îi este totuși atribuită lui Confucius în secolul al IV-lea î.Hr. de către Mencius, care ține să vadă în ea o învățătură ascunsă pe care Maestrul ar fi vrut să o transmită generațiilor viitoare[34]. Este punctul de pornire al unei lungi tradiții, încă vie la sfîrșitul secolului trecut, care va face din *Analele Primăverii și Toamnei* un soi de mesaj profetic, chiar ezoteric, prezentat într-o formulare codificată.

În secolul al II-lea î.Hr., cînd o dată cu dinastia Han începe era imperială, primul mare istoric chinez Sima Qian (145 ?-86 ? î.Hr.) descrie astfel complementaritatea celor Șase Clasice:

> *Cartea Schimbărilor*, care tratează despre Cer și Pămînt, despre Yin și Yang, despre Cele Patru Anotimpuri și Cele Cinci Elemente, este studiul prin excelență al devenirii; *Cartea Riturilor*, care potrivește raporturile dintre oameni, este studiul comportării; *Cartea Edictelor*, care consemnează faptele regilor de odinioară, este studiul politicii; *Cartea Stihurilor*, care cîntă munții și rîurile, rîpile și văile, ierburile și copacii, păsările și animalele, bărbătuși și femele, este expresia prin excelență a lirismului; *Cartea Muzicii*, prin care își găsește exprimarea bucuria de a fi, este studiul armoniei; *Analele Primăverii și Toamnei*, care disting ceea ce este drept de ceea ce este nedrept, sînt studiul guvernării omenirii[35].

Astfel, tradiția scripturală chineză nu are de ce invidia din punctul de vedere al complexității celelalte culturi ale scrisului. Se pare că textele din care confucianiștii și-au extras corpusul lor canonic au făcut oficiul de *bonum commune* pentru școli și curente foarte diversificate

---

33. Privitor la *Cartea Schimbărilor*, vezi capitolul 2.
34. Pentru traducerea lui Séraphin COUVREUR, vezi mai sus, nota 2. Referitor la Mencius, vezi capitolul 6. Pentru exegeza *Analelor Primăverii și Toamnei*, vezi capitolul 12, „Bătălia Clasicelor".
35. Postfață la *Shiji (Mémoires historiques / Însemnări istorice)*, trad. de DZO Ching-chuan, *Sseu-ma Ts'ien et L'Historiographie chinoise*, Publications orientalistes de France, Paris, 1978, p. 146. Pentru traducerile cărții *Shiji*, vezi mai sus, nota 2

din perioada preimperială. Canonul confucianist a cunoscut două etape majore în dezvoltarea sa: stabilirea textelor sub împărații Han și marea reînnoire din epoca Song, o mie de ani mai tîrziu. În vremea dinastiei Han se vorbește de cinci (sau șase) Clasice; în timpul dinastiei Tang sînt numărate douăsprezece, care devin treisprezece în epoca Song, înainte de a li se adăuga Cele Patru Cărți impuse de Zhu Xi. După cum se vede, Canonul nu este conceput ca ceva închis și imuabil: orice text esențial pentru „clarificarea principiilor Cerului și îndreptarea spiritelor oamenilor" poate deveni o Carte Clasică.

Lipsa de omogenitate a materialului canonic confucianist a fost uneori pusă în legătură cu orientarea sa neteocentrică, scrierile nefiind locul unde Dumnezeu le vorbește oamenilor așa cum se întîmplă în tradițiile revelate, ale căror temeiuri scripturale apar, prin comparație, mai omogene[36]. Toate elementele ce caracterizează Clasicele (eterogenitatea materialului, absența revelației, mutabilitatea corpusului, absența monopolului unui curent aparte etc.) concurează la eliminarea din concepția chinezească privitoare la canonicitate a noțiunilor de eterodoxie sau de erezie.

Chiar dacă tradiția confucianistă s-a preocupat să stabilească o legătură între textele amintite și figura lui Confucius, numai această legătură nu reprezintă în sine un criteriu de canonicitate, de vreme ce nici chiar *Analectele* nu intrau la origine în corpusul canonic. Principalul criteriu de sacralizare rămîne legat de scriere, care ține de tranziția, descrisă în capitolul precedent, de la o practică divinatorie la o gîndire cosmologică. Semnele scrise, în legătura lor originară cu divinația (să reamintim că același cuvînt, *shi*, desemnează deopotrivă scribul și ghicitorul), sînt învestite cu o putere magică, incantatorie, care le va rămîne asociată în toate formele ulterioare ale exprimării scrise, îndeosebi în poezie și caligrafie. Această putere vine de la faptul că semnele îmbracă fără mediere liniile naturale ale universului. Or, o asemenea scriere nu prea lasă loc exprimării personale. Ea este canonică prin excelență, în sensul termenului chinezesc *jing*, care desemnează țițele unei țesături. Textul, ca textură, face doar să apară motivele fundamentale ale universului, nu li se suprapune ca un discurs *despre* univers. În acest sens, Clasicele reprezintă trama, urzeala universului însuși, transcrisă, transpusă în semne: în loc să delimiteze omul în raport cu lumea, ea înnoadă o legătură intimă între om și lume:

> Scrierile care tratează despre principiile universale ale marii triade (Cer-Om-Pămînt) se cheamă *jing*. Ele reprezintă Calea supremă în permanența ei, măreață învățătură nicicînd schimbătoare. Iată de ce ele

36. *Cf.* Léon VANDERMEERSCH, „Une tradition réfractaire à la théologie: la tradition confucianiste", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6 (1985), pp. 9-21; de asemenea, importanta lucrare a lui John B. HENDERSON, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton University Press, 1991.

sînt după chipul Cerului şi al Pămîntului, se modelează după spirite şi divinităţi, ţin de ordinea lucrurilor şi rînduiesc treburile omeneşti[37].

Aşadar, Clasicele reprezintă fiecare un gen specific de literatură, dar luate împreună constituie un vast tezaur de experienţă şi înţelepciune omenească acumulate de-a lungul veacurilor, o comoară de *exempla* ce se pot aplica cu orice prilej. Dacă vom căuta denominatori comuni pentru toate aceste texte atît de diverse la prima vedere şi dacă ne întrebăm din ce anume rezultă canonicitatea lor, putem sublinia mai întîi caracterul lor oficial, în opoziţie cu scrierile personale asociate unor anumiţi autori. O literatură de precedente care îşi oferă un model canonic nu-şi propune ca primă exigenţă căutarea originalităţii. Chiar dacă descoperim aici un mare număr de personalităţi puternice, cu o gîndire vie, este vorba despre o literatură compusă în mare parte din comentarii, prezentate explicit sau nu ca atare.

Sacralizarea scrisului este centrală în rolul istoric atribuit lui Confucius: în decursul celor două secole şi jumătate care despart moartea Maestrului de începuturile erei imperiale, partea esenţială a corpusului scriptural este remodelată în spirit confucianist. În acelaşi timp, asistăm la o trecere progresivă de la cultura canonică, bazată pe o tradiţie textuală şi rituală, la un discurs filozofic propriu-zis. Prin precedentul pe care îl creează în utilizarea profană, neoficială, a scrierii, Confucius nu face numai şcoală proprie, ci este imitat de către ceea ce se cuvine să numim „toţi maeştrii şi cele o sută de şcoli" (moistă, taoistă, legistă etc.) ce iau naştere în timpul Regatelor Combatante, în secolele al IV-lea şi al III-lea, şi care pretind la rîndul lor să instituie canoane. Primele culegeri de ziceri şi aforisme sînt datorate zelului discipolilor doritori să păstreze esenţa învăţăturilor maeştrilor. Cele mai multe au ca titlu numele maestrului (*zi*) care este autorul presupus: de pildă, cartea *Mozi* reprezintă învăţăturile Maestrului Mo, culese şi scrise ulterior de discipoli. În cazul cărţii *Mengzi*, nu este vorba numai de note consemnate într-o culegere postumă, întrucît Mencius a trăit pînă la o vîrstă înaintată şi a putut să-şi regîndească singur textul. Ideea unei opere personale nu se concretizează decît în ajunul imperiului, o dată cu Xunzi, care compune în întregime, scriindu-le cu propria-i mînă, scurte tratate ce făcuseră totuşi obiectul unei învăţături orale prealabile. Primul adevărat autor care a folosit direct limba scrisă pentru a-şi exprima ideile personale este însă marele teoretician al gîndirii legiste, Han Feizi. Tocmai această rafinare progresivă a discursului vom încerca să o redăm în capitolele următoare.

---

17 *Wenxin diaolong (Spiritul literar şi Cizelarea dragonului)*, operă de critică literară datînd de la începutul secolului al VI-lea d.Hr.), capitolul 3. Pentru o traducere în engleză, *cf.* SHIH Yu-chang, *The Literary Mind and the carving of Dragons by Liu Hsieh*, Columbia University Press, New York, 1959.

3
Învățătura confucianistă și sfidarea lui Mozi

Perioada Regatelor Combatante care urmează Primăverii și Toamnei marchează tranziția, între secolele al V-lea și al III-lea, de la feudalitatea Zhou, aflată în declin, la tendința centralizatoare ce avea să culmineze cu unificarea spațiului chinezesc de către Primul Împărat în 221 î.Hr. Este o epocă de schimbări fără precedent în toate domeniile activității umane, mai ales în cel al gîndirii, pe fondul unor războaie neîntrerupte între vasali și al unor lupte feroce pentru hegemonie între cei mai puternici dintre aceștia, care dispun de cele mai bune atuuri tehnice și militare, dar și economice și politice[1].

După lansarea de către Confucius, prin cîteva formule scurte, a formidabilului său pariu pus pe om, se deschide o nouă eră, o dată cu prima sfidare la adresa învățăturilor sale, adusă de către Mozi (Maestrul Mo), a cărui gîndire reprezintă o prelungire și totodată o critică radicală a umanismului confucianist. Această nouă eră este cea a discursului rațional care va spori în complexitate prin înmulțirea școlilor concurente din timpul Regatelor Combatante. Se stîrnesc acum adevărate lupte de idei ce seamănă mai mult cu o înfruntare a umbrelor decît cu o bătălie autentică, întrucît atacurilor sau sfidărilor li se răspunde fără să fie dezvăluită neapărat identitatea adversarului sau explicitat conținutul ideilor sale. În acest important joc al stratagemelor, regula principală este identificarea teoriei vizate prin ceea ce este spus, a naturii dezbaterii la care se face aluzie și în funcție de ce și de cine poate fi înțeles un anumit gînditor. Se va încerca deci nu atît consolidarea clasificării obișnuite în „școli", cît punerea în valoare a tirurilor care se încrucișează sub forma unor discursuri mai mult sau mai puțin explicite.

Mozi, un artizan (al păcii)?

Dacă judecăm după puținul care se știe despre el, Mozi apare de la bun început ca un marginal în raport cu tradiția ritualistă dominantă,

1. *Cf.* mai ales HSU Cho-yun, *Ancient China in transition: An Analysis of Social Mobility, 772 222 B.C.*, Stanford University Press, 1965.

moștenire a Antichității atît de bine reprezentată de Confucius[2]. Se știe că a trăit între data morții lui Confucius, conform tradiției anul 479, și nașterea lui Mencius, datată tot conform tradiției în 372, în plină tranziție între perioada Primăverii și Toamnei și cea a Regatelor Combatante.

Originar, după cîte se pare, tot dintr-o mică feudă vasală din cîmpia centrală, el se distinge net de Confucius prin originea socială și culturală. Diferența de ton și prezentare dintre *Analecte* și *Mozi* este frapantă: pe cît de vie este mărturia oferită de prima scriere asupra personalității Maestrului, pe atît de puține informații furnizează în privința personajului cea de-a doua, care este scrisă într-un stil laborios, plin de repetiții și lipsit de umor. O serie de anecdote care vorbesc despre priceperea lui în mînuirea a tot felul de unelte sugerează că Mozi făcea parte din tagma meșteșugarilor – ceea ce i-a adus, în ochii istoricilor marxiști, faima de „gînditor proletar". De aici și caracterul adesea pragmatic al vorbelor sale și preocuparea pentru criteriul utilitarist și mai puțin pentru înalta cultură Zhou.

Ultima parte din *Mozi* este consacrată unor tehnici militare precum apărarea cetăților, destinate să susțină convingerile pacifiste ale școlii[3]. Aflînd că renumitul dulgher Gongshu Pan tocmai construia „scări pînă la nori" (care serveau la escaladarea meterezelor orașelor asediate) pentru nevoile marelui regat Chu în vederea atacării micii țări Song, Mozi, care se afla la celălalt capăt al Chinei, ar fi pornit la drum fără zăbavă și ar fi mers zece zile și zece nopți pînă în capitala Chu pentru a l convinge pe rege să renunțe la campania sa de cuceriri. Pe de altă parte, se știe că în jurul Maestrului Mozi s-a constituit un grup de discipoli instruiți în tehnicile de apărare și organizați spre a lua parte la expediții de intervenție antimilitaristă. Etica moistă ar avea astfel elemente comune cu cea a „cavalerilor rătăcitori" făcători de dreptate.

Se pare că Mozi ar fi început să studieze în tradiția școlii confucianiste, dar în felul său propriu. Pe lîngă o terminologie comună și cunoscuta opoziție dintre omul ales și omul de rînd, și el se referă la Antichitate, citează *Cartea Poemelor* și *Cartea Edictelor*. Ca și Confucius, Mozi ar fi călătorit dintr-o țară în alta în căutarea unui suveran care să i aplice ideile, numai că el pare să se fi făcut cunoscut mai ales prin mdemînarea lui practică. Confucianiștii, deși siliți – mai mult din convingere morală decît din dorința de revendicare socială – să pună în discuție calitatea dobîndită numai prin naștere, sînt legați totuși de vechea aristocrație Zhou. Comparativ, ruptura este mai clară la moiști,

---

2 Lucrarea *Memorii istorice* de Sima Qian (vezi mai sus, capitolul 2, nota 2), principala sursă de informare, care datează din secolul al II-lea î.Hr. și descrie istoria evenimentelor de pînă atunci, îi consacră lui Mozi numai cîteva cuvinte la capitolul 74.

3 Pentru reconstruirea acestei părți din *Mozi* (capitolele 52-57), vezi Robin Yates, *Towards a Reconstruction of the Tactical Chapters of Mo-tzu*, teză de M.A., University of California, Berkeley, 1975.

care răspund direct nevoii crescînde de cunoştinţe tehnice şi competenţe birocratice a ţărilor mari cu pretenţii de hegemonie, furnizate de către *shi*, categorie în dezvoltare deja evocată în discuţia despre Confucius[4].

O primă lovitură puternică este dată privilegiilor aristocraţiei feudale prin aplicarea principiului „promovării celor mai capabili", îndreptat în mod evident împotriva practicii curente în familiile aristocratice de a-şi păstra exclusiv pentru ele şi de a-şi transmite ereditar posturile guvernamentale şi ministeriale. Confucius pusese şi el calitatea morală mai presus decît nobleţea din naştere, dar Mozi înlocuieşte în mod semnificativ idealul omului ales cu figura omului capabil. El schiţează astfel o comunitate socială cimentată altfel decît prin legăturile familiale atît de dragi confucianiştilor:

> Regii-înţelepţi din vechime îi promovau pe cei mai capabili, folosind oamenii competenţi. Nu făceau favoritisme în privinţa părintelui şi fraţilor lor, nu aveau preferinţă pentru nobili şi bogaţi, nici o înclinaţie specială pentru prestanţa fizică. Îi ridicau pe cei mai capabili la rangurile cele mai înalte, le acordau bogăţii şi onoruri pentru a face din ei conducători responsabili. Cît despre cei incapabili, îi lăsau să zacă în sărăcie şi umilinţă pentru a face din ei simpli executanţi[5].

Introducerea argumentării în Mozi

Spre deosebire de confucianişti, care se percep ca fiind o elită înainte de toate morală, şcoala moistă din secolele al IV-lea şi al III-lea formează o comunitate puternic structurată şi organizată sub bagheta unui mare maestru. Spre sfîrşitul Regatelor Combatante, şcoala se scindează însă în trei ramuri rivale, care se acuză reciproc de erezie şi ale căror concepţii diferite apar în cele trei versiuni care au ajuns pînă la noi – adesea paralele, dar niciodată identice – ale fiecărui capitol din *Mozi*[6].

Lucrarea apare deci ca o compilaţie care reprezintă curentul moist în diverse stadii ale evoluţiei sale. Găsim mai întîi o suită de eseuri asupra unor subiecte diverse, fiecare formînd un tot coerent în total contrast

---

4. Vezi capitolul 2, nota 4.
5. *Mozi 9 (Shangxian, zhong)*, p. 29, în ediţia ZZJC care va fi utilizată aici. Poate fi consultată traducerea integrală, dar învechită a lui Alfred FORKE, *Me Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosphische Werke*, Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Berlin, 1922; de asemenea, traducerile parţiale aparţinînd lui MEI Yi-pao, *The Ethical and Political Works of Motse*, Probsthain, Londra, 1929 (capitolele 1-39 şi 45-50); Burton WATSON, *Mo Tzu: Basic Writings*, Columbia University Press, New York, 1963; Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Mo ti: Solidarität und allgemeine Menschenliebe* şi *Mo ti: Gegen den Krieg*, Diederichs, Düsseldorf, 1975 (capitolele 1-39). Vezi şi studiul lui Ernst STEINFELD, *Die sozialen Lehren der altchinesischen Philosphen Mo-tzu, Meng-tzu und Hsün-tzu*, Akademie, Berlin, 1971.
6. Ele sînt desemnate prin *shang*, *zhong* şi *xia*, notaţie care echivalează cu A, B, C.

cu frînturile de discuții fără legătură unele cu altele care constituie *Analectele*. În această primă parte figurează, fiecare în trei versiuni, cele zece teze la care subscrie comunitatea moistă. Urmează apoi partea centrală numită „Canonul moist" (*Mojing*), care tratează în special despre logică, reprezentînd o dezvoltare tîrzie a școlii în secolul al III-lea î.Hr.[7]. Așa cum s-a văzut, ultimul sfert al lucrării se referă la chestiuni de strategie militară.

De la prima abordare, tezele din *Mozi* impresionează prin voința lor de a nu se supune argumentului de autoritate. Refuzînd să se refere la tradiție sau să se integreze în ea, acestea trebuie să se justifice și să se echipeze cu fundamente raționale. Astfel apare pentru prima dată termenul *bian*, „a discuta, a argumenta" (scris cu radicalul de la „cuvînt"), înrudit cu *bian*, „a distinge" (cu radicalul „cuțit"), care va deveni termenul consacrat pentru a desemna discursul rațional – de aceea, logicienii sau sofiștii despre care va fi vorba mai departe sînt cunoscuți sub numele „argumentatori" (*bianzhe*).

Un discurs rațional se vrea, pe cît posibil, debarasat de orice subiectivitate, adică de orice referire la cel care îl enunță. În timp ce învățăturile lui Confucius țin în primul și în primul rînd de însăși persoana lui Confucius, discursul moist nici măcar nu se străduiește să menționeze autorul unei teze date, ca semn al refuzului de a accepta argumentul de autoritate. *Mozi* se caracterizează în plus prin înverșunarea aproape obsesivă de a dovedi justețea spuselor sale și de a pune pe prim-plan criteriul de judecată luat ca garant al universalității sau cel puțin al omogenității – noțiune total absentă din discursul confucianist, care se inscrie, dimpotrivă, într-un ritualism preocupat să opereze distincții.

Una dintre principalele preocupări ale școlii moiste, cea care a motivat fără îndoială elaborarea unei logici, este să fondeze validitatea unei doctrine pe trei criterii prestabilite. Termenul utilizat de Mozi desemnează de fapt așa-numitul *gnomon*, stîlp de o înălțime determinată de care se servește astronomul pentru a măsura direcția și lungimea umbrei proiectate de soare:

> Maestrul Mozi spune: Înainte de toate, trebuie stabilite reguli. A vorbi fără nici o regulă este ca și cum ai stabili răsăritul și apusul pe roata olarului cînd se învîrte: deosebirea dintre adevărat și neadevărat, dintre profitabil și păgubitor n-ar putea fi cunoscută cu limpezime. De aceea, discursul trebuie să țină seama de trei criterii (*san biao*). Care sînt acelea?
>
> Maestrul Mozi spune: Orice discurs trebuie să aibă un fundament (*ben*), o origine (*yuan*) și o utilitate (*yong*). În ce constă fundamentul său? Constă, în partea de sus, în faptele și gesturile sfinților regi din vechime. În ce constă originea sa? Constă, în partea de jos, în mărturiile adevărate aduse de ochii și urechile poporului. În ce constă utilitatea sa? Constă în

7 Despre această parte din *Mozi*, vezi mai jos, capitolul 5, nota 6.

practica penală și politică, căreia i se cercetează potrivirea cu interesul poporului și al oamenilor țării. Iată ce înțeleg eu printr-un discurs care ține seama de cele trei criterii[8].

Cele trei criterii enumerate de Mozi, departe de a fundamenta o judecată obiectivă, par provenite direct din gîndirea tradițională. Am comite totuși un contrasens dacă am vrea să le tratăm ca pe niște criterii de adevăr de ordin epistemologic. Văzut într-o asemenea perspectivă, al doilea, cel al simțului comun sau al evidenței de gradul întîi, ar apărea deosebit de naiv prin creditul pe care îl acordă „ochilor și urechilor poporului" pentru a fundamenta un adevăr oarecare! Ar fi chiar mai rău decît ceea ce Platon numește opinie, *doxa*. Or, criteriile lui Mozi sînt de ordin practic și comportamental: aici, miza nu este adecvarea discursului la realitate, ci valoarea sa funcțională, utilizarea sa judicioasă și apropriată.

Criteriul de utilitate împotriva tradiției rituale

Al doilea criteriu nu servește în fapt decît pentru două dintre cele zece teze moiste: existența demonilor și a duhurilor (despre care va fi vorba mai departe) și inexistența destinului. Cît despre primul, el comportă o rezonanță confucianistă, dar ceea ce este important nu este atît vechimea în sine, cît evocarea experienței regilor-înțelepți. În plus, Mozi își ia exemplele la întîmplare din Cele trei dinastii, fără predilecția pentru dinastia Zhou manifestată de Confucius, și le dă cel mai adesea o importanță istorică, fără să se refere prea mult la corpusul de texte canonice al tradiției confucianiste.

Acest prim criteriu își găsește și el fundamentul în ultimul, care, pînă la urmă, devine mai important decît celelalte, chiar și înțelepciunea suveranilor din Antichitate trebuind măsurată cu oborocul profitului și al utilității pe care le-au adus ei poporului. De fapt, criteriul utilității învinge orice argument dat de autoritate sau de tradiție, în ruptură radicală cu viziunea etică a confucianiștilor pe care moiștii sînt siliți s-o revizuiască în întregime, ruptură perfect ilustrată de dezbaterea asupra riturilor funerare. În optica ritualistă a celor dintîi, pietatea filială își găsește suprema expresie în doliul care trebuie purtat timp de trei ani (în practică douăzeci și cinci de luni) pentru părinți, căci acesta a fost timpul necesar fiilor pentru a ieși din pîntecele lor. Ceilalți, la capitolul „Despre economie în riturile funerare", obiectează că un doliu așa de lung aduce prejudicii nu numai sănătății celui care îl poartă, dar și, mai ales, economiei generale, întrucît întrerupe activitatea productivă și costă scump. În fine, pentru moiști, regulile doliului confucianist sînt supuse relativității, schimbîndu-se după obiceiuri în spațiu și timp, pe cînd criteriul utilității rămîne constant și valabil în absolut.

Tot în virtutea acestui criteriu sînt condamnate în mod solemn toate tipurile de cheltuieli socotite neprofitabile pentru popor: războaiele de cucerire, cheltuielile fără rost ale aristocrației feudale și ale curților princiare. Recunoaștem aici idealul de frugalitate propriu celui care a reușit să-și facă un loc în societate cu sudoarea frunții, rămînînd aproape de popor și de suferințele lui, așa cum nu era Confucius. La capitolul „Despre economia în cheltuieli", Mozi îi acuză pe cei mai mulți dintre guvernanți

> că sleiesc poporul cu mulțimea corvezilor și-l sărăcesc cu mulțimea impozitelor. Nenumărați sînt cei ce mor de frig și de foame. Pe deasupra, mai-marii acestei lumi ridică armate pentru a ataca țările vecine: expedițiile durează cel puțin cîteva luni, iar uneori un an întreg. În tot acest timp, bărbații și femeile sînt despărțiți, ceea ce e un mijloc sigur pentru micșorarea populației. Nenumărați sînt cei ce mor din cauza condițiilor proaste de locuit, a alimentației neregulate, a bolilor, în vreme ce atîția alții sînt uciși în ambuscade și incendii, la asaltul fortărețelor sau pe cîmpul de luptă[9].

Nici chiar muzica, asociată cu fasturile rituale, socotite și ele neprofitabile, nu este cruțată de Mozi, care scrie împotriva ei un întreg capitol. Putem prezenta în acest sens un plăcut dialog (al surzilor):

> Întrebare pusă de Maestrul Mozi unui confucianist: Pentru ce se face muzică?
> Răspuns: Muzica (*yue*) e plăcere (*le*).
> Maestrul Mozi spune: „Nu mi-ai răspuns la întrebare. Dacă te întreb pentru ce sînt construite casele și îmi răspunzi: «Ca să ne apere de frig iarna, de căldură vara, și ca să-i despartă pe bărbați de femei», atunci îmi vei fi dat motivul pentru care sînt construite casele. Or, eu te întreb de ce se face muzică și îmi răspunzi că muzica e pentru plăcere; e ca și cum la întrebarea «De ce sînt case?», mi-ai răspunde: «Casele sînt pentru case»"[10].

În timp ce confucianistul mizează pe dublul sens al cuvîntului „muzică" și „plăcere"*, care se conjugă în mod firesc în estetica rituală, Mozi vede aici o tautologie vulgară – fără îndoială, pentru că nu știe ce este principiul plăcerii. Această dezbatere asupra muzicii ilustrează clar contrastul dintre căutarea armoniei, primordială în școala confucianistă, și caracterul absolut conferit principiilor a căror rigiditate înlătură din *Mozi* pînă și cea mai mică scînteiere de umor. Utilitarismul moist este în fapt o obsesie a funcționalității împinsă pînă la refuz, care nu te face să acționezi decît într-un scop determinat, acțiunea neavînd valoare pentru ea însăși și negăsindu-și fundament în subiectivitate.

Dragostea universală împotriva simțului omenescului

Cheia de boltă a utilitarismului moist, principiul din care va decurge orice acțiune morală, este „dragostea universală" (*jian' ai*). Mai corect ar fi să vorbim de „prietenie prin asemănare", căci în acest concept intră mult mai multă echitate decît sentiment. Dezvoltarea acestei creații a lui Mozi figurează ca prototip de raționament discursiv în istoria gîndirii chineze:

> Maestrul Mozi vorbea în acești termeni: Să practici virtutea omeniei (*ren*) față de oameni înseamnă să te străduiești să promovezi interesul general și să înlături ceea ce dăunează interesului general. Or, în lumea de azi, ce dăunează cel mai mult interesului general?
> Faptul că statele mari atacă statele mici, că familiile mari tulbură familiile mici, că cei tari îi despoaie pe cei slabi, că cei mulți îi oprimă pe cei puțini, că cei vicleni îi înșală pe cei naivi, că cei sus-puși îi tratează cu aroganță pe cei umili: iată ce dăunează interesului general. Și, în plus, faptul că principii sînt lipsiți de blîndețe, supușii de credință, fiii de pietate: iată ce mai dăunează interesului general. Și, în plus, disprețul față de om al oamenilor de astăzi, care se folosesc de arme, otrăvuri, apă și foc unii împotriva altora ca să-și facă rău și să se nimicească reciproc: iată ce mai dăunează interesului general.
> Dar să vedem de la ce principiu par să vină toate relele. De unde vin ele? Vin din dragostea pentru oameni, din grija pentru interesul oamenilor? Trebuie să răspundem limpede că nu și să spunem limpede că vin din ura față de oameni, din încercarea de a-i jefui pe oameni. Ce denumire vom da faptului că pretutindeni în lume sînt dintre aceia care îi urăsc pe oameni și încearcă să-i jefuiască? Cea de asemănare (*jian*) sau cea de deosebire (*bie*)? Cea de deosebire, fără îndoială.
> Și de ce oare tratarea reciprocă prin deosebire aduce cel mai mare rău în tot universul? Pentru că deosebirea este negativă. Ceea ce e negativ pentru oameni trebuie schimbat prin diverse mijloace. Dacă păstrăm ce e negativ pentru om fără să găsim mijloace de a-l schimba, mai bine să căutăm salvarea punînd foc peste foc, apă peste apă (în incendii sau inundații): orice doctrină de acest fel va fi obligatoriu neputincioasă.
> De aceea Maestrul Mozi spune: Să schimbăm deosebirea în asemănare. Dar pentru ce motiv putem schimba deosebirea în asemănare? Iată răspunsul. Dacă arăți unei alte țări aceeași considerație ca propriei tale țări, cine va voi să-și ridice țara luptînd împotriva alteia? Căci vei proceda pentru aceasta așa cum procedezi pentru tine. Dacă arăți unei alte provincii aceeași considerație ca propriei tale provincii, cine va voi să-și ridice provincia luptînd împotriva alteia? Căci vei proceda pentru aceasta așa cum procedezi pentru tine. Dacă arăți unei alte familii aceeași considerație ca propriei tale familii, cine va voi să-și ridice familia tulburînd-o pe alta? Căci vei proceda pentru aceasta așa cum procedezi pentru tine. Dacă astfel țările și provinciile nu se luptă și nici

nu se atacă una pe alta, dacă indivizii și familiile nu se tulbură și nu se nimicesc unii pe alții, va fi rău sau va fi bine pentru interesul general? Trebuie să spunem limpede că va fi bine pentru interesul general.
Dar să vedem de la ce principiu poate veni atîta bine? De unde va veni binele? Va veni din ura pentru oameni, din încercarea de a-i jefui pe oameni? Trebuie să răspundem limpede că nu și să spunem limpede că vine din dragostea pentru oameni, din grija pentru interesul oamenilor. Ce denumire vom da faptului că pretutindeni în lume sînt dintre aceia care îi iubesc pe oameni și se preocupă de interesul oamenilor? Cea de deosebire sau cea de asemănare? Cea de asemănare, fără îndoială. Și de ce oare tratarea reciprocă prin asemănare aduce cel mai mare bine în tot universul? Pentru că, spune Maestrul Mozi, asemănarea este pozitivă[11].

Primele cuvinte din această lungă tiradă, „Să practici virtutea omeniei", pot da impresia că este vorba despre o simplă prelungire sau aplicare a *ren*-ului confucianist. „Prietenia prin asemănare", care se rezumă în formula de multe ori repetată „poartă-te cu aproapele cum te porți cu tine însuți", nu poate, evident, să nu ne amintească de bunătatea confucianistă (*shu*) care te face să judeci sentimentele celuilalt prin prisma propriilor tale sentimente. Dar, în mod semnificativ, Mozi preferă să se diferențieze clar, recurgînd la un alt termen, *jian* (să-l asemeni pe celălalt cu tine însuți), în opoziție cu *bie* (să te deosebești de celălalt). Or, tocmai acest aspect de uniformizare, de nivelare constituie prima demarcare de *ren*-ul confucianist care, dimpotrivă, încearcă să distingă gradații de apropiere sub formă de cercuri concentrice (eu, familia, țara, universul). În timp ce ritualismul confucianist diferențiază doliul după gradul de rudenie, Mozi, pentru care toți trebuie să fie egali, îl respinge în mod radical ca fiind prea subiectiv.

În acest sens, moismul reprezintă o reacție la pervertirea sentimentelor morale de afecțiune pentru cei apropiați – nepotism, favoritism, intrigă, uneltire, clică, cîrdășie –, tot atîtea tare ce constituie fața întunecată a confucianismului și grevează funcționarea instituțiilor chineze încă de la începuturile lor. O asemenea reacție nu putea să nu provoace furia marelui confucianist din secolul al IV-lea, Mencius, pentru care nivelarea propovăduită de moiști este incompatibilă cu dragostea pe care o porți în mod firesc celor apropiați și a cărei cea dintîi expresie este pietatea filială. Mai bine atunci să trăim ca animalele! exclamă enervat Mencius[12].

11 *Mozi* 16 (*Jian'ai, xia*), p. 71, trad. de Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, pp. 512-513.
12 *Cf. Mengzi* III B9. Despre Mencius, vezi mai jos, capitolul 6.

Interesul general

Ceea ce reproșează Mozi *ren*-ului confucianist este ancorarea sa în sentimente, în timp ce „prietenia prin asemănare" găsește un fundament obiectiv și rațional în interesul general a cărui promovare constituie, după Mozi, punerea în practică a simțului omenescului. În opoziție cu reciprocitatea subiectivă și ritualistă a confucianiștilor, „ideea unui contract social între principe și supuși apare numai la moiști, pe care filozofia lor mecanicistă și teleologică a societății, construită ca o mașină în vederea realizării unui bun calculat ca cel mai mare multiplu comun al interesului tuturor, îi apropie de pozitivismul juridic de inspirație mercantilă al codificatorilor"[13].

„Dragostea universală" a lui Mozi nu este deci „dragostea pentru celălalt" de care vorbea Confucius. Ea nu are legătură cu emoția sau cu sentimentul, ci mai degrabă cu o preocupare imparțială și rațională pentru toți oamenii ca scop în sine. Or, dacă Mozi preferă subiectivității afecțiunii noțiunea obiectivă și abstractă a unui bine comun este pentru că el nu are încrederea totală a confucianiștilor în bunătatea înnăscută a naturii omenești. Aceasta, după părerea lui, trebuie să-și caute propriul interes (*li*), termen pe care Confucius îl folosește într-un sens exclusiv peiorativ pentru a caracteriza omul de rînd, dar care, în *Mozi*, se referă la simțul dreptății (*yi*) și devine astfel rațiunea obiectivă a *ren*-ului. Totul este să determine natura omenească să-și convertească interesul individual în interes general, fiecare găsindu-și împlinirea în binele comun.

În fața convingerii confucianiste că natura umană este perfectibilă, pe care Mencius o va împinge pînă la teza bunătății funciare, *Mozi* prezintă o viziune mai degrabă pesimistă a începuturilor omenirii, împărtășită, după cum se va vedea, și de către legiști:

> Maestrul Mozi spune: „Vremea de azi este o întoarcere la vremurile străvechi cînd omenirea abia se născuse, cînd nu exista încă nici conducător, nici preot. Pe atunci se spunea: «Sub Soare, fiecare cu simțul lui de dreptate». Astfel încît pentru un om exista un simț al dreptății, pentru zece oameni erau zece, pentru o sută erau o sută. Și cu cît erau mai mulți oameni, cu atît erau mai multe părerile pe care și le făceau despre dreptate. Astfel, fiecare socotea că el are simțul dreptății, iar nu ceilalți, și fiecare spunea despre celălalt că greșește".
> În familii, tatăl, fiul, cei mari, cei mici își căutau vini unul altuia. Toți aveau păreri diferite pe care nu reușeau să le potrivească, în loc să-și dea ajutor își iroseau forțele, în loc să-i învețe pe ceilalți cum trebuie făcut preferau să-și ascundă știința, în loc să-și împartă cu ceilalți prisosul îl lăsau să se strice. Pe tot pămîntul, domneau haosul și sălbăticia.

13. Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, pp. 506-507.

Din pricină că nu era deosebire între suverani și supuși, între superiori și inferiori, între bătrîni și tineri, nici relații ritualizate între tată și fiu, între frații mai mari și cei mici, în lume domnea dezordinea. Pentru că poporul nu avea nici conducător, nici preot care să le unifice simțul dreptății, în lume era dezordine. Iată de ce pînă la urmă a fost ales un om înzestrat cu cele mai frumoase însușiri, cu o mare înțelepciune în judecăți și cu mintea cea mai ageră pentru a fi uns Fiu al Cerului, astfel încît toate acțiunile fură împlinite după aceea în virtutea unui simț al dreptății unic și comun întregului univers[14].

„Să asculți de mai-marii tăi"

Pentru Mozi, cauza dezordinii originare este absența unui principiu unic de moralitate; iar rațiunea de a fi a ordinii politice este „să unifice simțul dreptății în tot universul". Întîlnim din nou aici grija de a găsi un criteriu universal valabil, care implică neapărat o uniformizare a voințelor și a evaluărilor individuale. Ca și „dragostea universală", „simțul dreptății" apare la Mozi ca un principiu absolut, în timp ce la Confucius ține de judecata personală a fiecărui om aflat într-o anumită situație. Pentru Mozi, acest principiu moral nu poate veni decît de sus și își găsește prelungirea logică în „ascultarea față de superiori", probabil complement al „promovării celor mai capabili", evocată mai sus. Dacă această mișcare a competențelor de la bază spre vîrf poate da impresia unei concepții „democratice" a ordinii politice, ea este imediat contrabalansată de exigența conformității cu superiorii, care funcționează de sus în jos, fiecare pătură a ierarhiei sociale primindu-și valorile și criteriile de judecată de la pătura superioară.

Pentru a opri haosul, spune Mozi, trebuie ca fiecare treaptă a societății să găsească la nivel superior un „simț al dreptății" care să servească drept numitor comun destul de puternic pentru a obține consensul general: poporul îl va găsi la literați, literații la înalții funcționari și miniștri și așa mai departe, pînă se ajunge la Fiul Cerului. Mozi nu iese așadar din schema sociopolitică tradițională care prevalează și în China de astăzi: concepția autoritară a unei ordini ierarhizate într-o piramidă al cărei vîrf este sursa unică a unei puteri care nu circulă decît de sus în jos. Să notăm că este vorba despre un autoritarism care preferă folosirii forței brute principiul unei autoreglări a societății prin uniformizarea surselor de valoare și de judecată. Se află aici o întreagă tradiție de gîndire politică printre ale cărei principale surse se numără și moismul.

Or, ce se întîmplă cînd se ajunge în vîrful piramidei? Ce poate garanta că Fiul Cerului posedă principiul moralității? Ei bine, tocmai Cerul, al cărui fiu este. În concepția sa despre Cer, Mozi se deosebește o dată mai mult de codul confucianist, fondat, prin originile lui aristocratice, pe

simțul rușinii și mai puțin pe sentimentul de vinovăție legat de teama de pedeapsă. Pentru Confucius, chestiunea de a ști dacă cerul este o divinitate personală și dacă duhurile există cu adevărat e puțin importantă, căci ceea ce contează înainte de toate este să te simți demn de tine însuți și de comunitatea oamenilor. Mozi însă scoate la iveală teama religioasă de pedeapsa cerească pentru a face să fie respectată cerința oarecum abstractă a „dragostei universale" și a garanta buna funcționare a simțului dreptății ca mare numitor comun.

Cerul lui Mozi

Din acest motiv, Cerul este personificat și înzestrat cu gîndire și voință, și mai ales cu ochi omniprezenți care văd tot ce se petrece pînă și în inimile oamenilor, oriunde s-ar ascunde ei. La capitolul despre „voința cerească" (care se substituie „decretului ceresc" al lui Confucius), moiștii se miră de atitudinea paradoxală a confucianiștilor; aceștia, chiar și cînd au greșit față de șeful familiei sau al țării, nu se sperie de Cer, care totuși vede tot și domnește pretutindeni:

> Așadar, ce dorește Cerul cel mai mult? Și ce detestă el cel mai mult? Cerul dorește simțul dreptății și detestă ce este contrar acestuia. Dacă deci eu fac ca poporul să acționeze după simțul dreptății înseamnă că fac ceea ce dorește Cerul. Iar dacă acționez după dorința Cerului, acesta la rîndul său va acționa după dorința mea. [...]
> Cei ce se conformează voinței Cerului au bunăvoință unii pentru alții, caută să-și fie benefici unii altora și sînt astfel siguri că vor fi răsplătiți: cei ce merg împotriva voinței Cerului nu simt decît ură unii față de alții, nu fac decît să se jefuiască între ei și sînt astfel siguri că vor fi pedepsiți. [...]
> Maestrul Mozi spune: „Voința Cerului este pentru noi ceea ce este compasul pentru rotar sau echerul pentru dulgher. Rotarul și dulgherul își iau compasul și echerul pentru a măsura tot cercul sau pătratul, spunînd: Ceea ce se potrivește e adevărat; ceea ce nu se potrivește e fals"[15].

Pentru a-l secunda în rolul său de justiție retributivă, Cerul dispune de o întreagă armată de demoni și duhuri pentru a-i pedepsi pe cei răi și, mai ales, pentru a-i convinge să nu facă rău. Aici, resortul utilizat nu este respectul pe care ni-l datorăm nouă înșine și celorlalți, ci speranța recompensei și reversul ei, teama de pedeapsă. Paradoxal, se pare că există mai mult simț al sacrului în ritualismul umanist al lui Confucius decît în teamă, resort primitiv al sentimentului religios utilizat de Mozi pentru a impune interesul general, principiu rațional și utilitarist.

15. *Mozi* 26 (*Tianzhi, shang*), pp. 119-122.

Moiștii împotriva confucianiștilor

În timp ce Mozi ar tinde să vadă în avere și prosperitate recompensa automată a unei bune purtări, Confucius insistă, dimpotrivă, asupra faptului că omul ales trebuie să practice omenia superioară (*ren*) cu orice preț. Omul nu poate acționa cu adevărat decît asupra propriului său comportament, care trebuie să fie cît mai omenesc cu putință; în rest, lucrurile asupra cărora omul nu poate acționa stau în grija Cerului și a „decretului" său. O astfel de atitudine nu putea să apară decît ca fatalistă în ochii moiștilor: faptul că sînt sărac și necunoscut nu poate fi decît rezultatul purtării mele:

> Cum știm noi că delăsarea este Calea tiranilor? În trecut, oamenii săraci se întreceau cu băutura și mîncarea, dar nu se întreceau cu munca. Iată de ce ei cunoșteau tot felul de necazuri: lipsă de haine și hrană, foamete și frig. Pentru că nu știau să spună: „N-am făcut destule eforturi, n-am fost destul de harnic". În loc de asta, ei spuneau tot timpul: „Asta mi-e soarta, să rămîn sărac". Regii tirani din vremurile vechi nu-și struneau plăcerile simțurilor și nici dezmățurile inimii, nu ascultau de părerile părinților. Ceea ce ducea la pierzania țării și la răsturnarea cîrmuirii lor. Pentru că nu știau să spună: „N-am făcut destule eforturi, felul meu de a domni n-a fost cel bun"; ei spuneau tot timpul: „Asta mi-a fost soarta, să-mi pierd tronul"[16].

Fatalismul confucianiștilor este denunțat pentru aspectul său demobilizator: n-are rost să fac eforturi pentru că, oricum, rezultatul acțiunilor mele va fi același. Dar adevărul, chiar dacă nu este explicitat, este că moiștii nu pot să admită o moralitate care nu se justifică prin nimic, în afară de pariul pus pe om și pe perfectibilitatea lui. Aici se află probabil adevăratul măr al discordiei între cele două curente divergente în ciuda originilor lor comune. Două secțiuni întregi din *Mozi* constituie atacuri în toată regula la adresa confucianiștilor:

> Ei corup oamenii prin muzica și riturile lor complicate și împopoțonate; doliul lor prelungit și tristețea lor prefăcută nu păcălesc decît rudele defuncților. Ei propovăduiesc fatalismul și se bălăcesc în mizerie, afișînd în același timp cea mai mare aroganță. Ei întorc spatele esențialului, își lasă baltă treburile și nu se simt bine decît în lenevie și îngîmfare. Nu-i întrece nimeni la mîncare și băutură, dar la muncă nu-i prea trage inima. Preferă să moară de foame și de frig decît să facă ce trebuie.
> Se poartă ca niște cerșetori, strîng provizii pe spinarea altora ca niște hîrciogi, stau cu ochii la pîndă ca niște capre și se năpustesc precum porcii scopiți. Cînd oamenii aleși îi iau peste picior, se supără spunînd: „Proștilor! Voi habar n-aveți ce e un bun confucianist!".

16 *Mozi* 35 (*Feiming, shang*), p. 167.

Primăvara și vara, cerșesc din cerealele agonisite. După ce recoltele au fost puse la adăpost, se îngrămădesc la marile înmormîntări cu toată liota lor de copii și se ghiftuiesc cu toții de zor. După cîteva înmormîntări sînt sătui. Astfel, ei se bucură de trecere și de hrană de pe urma familiilor și a pămînturilor altora. Cum aud că a murit cineva într-o familie bogată, sar în sus de fericire și strigă: „Ce noroc pe noi, o să avem cu ce ne îmbrăca și ce mînca!" [17].

Simțim aici caricaturizarea răutăcioasă, provenind fără îndoială din moismul tardiv, destinată să-i denigreze pe membrii școlii concurente. A fost Mozi într-adevăr „rivalul necunoscut" al lui Confucius? [18] În orice caz, nu imediat, dimpotrivă: în secolul al IV-lea, după două generații, Mozi era încă oaia neagră a lui Mencius, care avea toate motivele să se teamă că influența lui Mozi o putea eclipsa pe cea a Maestrului. De fapt, în tot timpul perioadei preimperiale, gîndirea chineză avea să rămînă dominată de opoziția dintre învățătura confucianistă și cea moistă. Dar, începînd cu imperiul, o anumită formă a confucianismului, după ce va absorbi în mare parte tezele rivale, va ieși învingătoare, marea alternativă găsindu-se de-aici înainte în taoism.

17. *Mozi* 39 (*Feiru, xia*), pp. 180-181.
18. Aluzie la titlul studiului lui MEI Yi-pao, *Motse, the Neglected Rival of Confucius*, care însoțește traducerea parțială a textului *Mozi*, citată mai sus, nota 5.

PARTEA A DOUA

Schimburi libere în timpul Regatelor Combatante

(secolele IV-III î.Hr.)

4
Zhuangzi ascultîndu-l pe Dao

În timp ce o viziune etică este prezentă în intuiția confucianistă care, prin pariul pus pe om, va fi determinantă pentru întregul destin al gîndirii chineze, în timp ce prin Mozi se schițează un discurs rațional însoțit de o gîndire utilitaristă, paralel, se deschide o a treia cale. O cale ce refuză atît angajamentul confucianist, cît și activismul moist, în numele a ceva mai presus decît omul: Calea prin excelență, Dao.

Majoritatea curentelor de gîndire din perioada Regatelor Combatante (secolele V-III) pornesc de la constatarea că lumea nu înseamnă decît discordie și violență. Dar, de la bun început, curentul numit „taoist" pleacă într-o direcție cu totul diferită de celelalte, care caută căi (*dao*) sau metode pozitive: confucianiștii preconizează domnia *ren*-ului, moiștii sînt preocupați de interesul celor mulți, iar legiștii cer să fie impusă, fără excepție, aceeași lege tuturor. În schimb, un Zhuangzi sau un Laozi nu pornesc în căutarea mijloacelor necesare pentru remedierea situației: ei nu fac altceva decît să stea să asculte, într-o atitudine pe care o numesc „inacțiune", o muzică delicată și armonioasă, neestompată complet de vacarmul conflictelor și cacofonia teoriilor și discursurilor: muzica lui Dao[1].

Tradiția a făcut din Zhuanzi al doilea maestru taoist după Laozi, acesta din urmă fiind considerat contemporan cu Confucius, care ar fi trăit deci între secolele al VI-lea și al V-lea. Totuși, o lectură atentă a textelor tinde să repună în discuție prezentarea tradițională, mergînd uneori pînă la a inversa ordinea și a plasa începutul compunerii cărții *Zhuangzi* în secolul al IV-lea, înainte de *Laozi*, către sfîrșitul lui sau debutul secolului al III-lea[2]. În această perspectivă, s-ar părea că cele

---

1 De notat că, în literatura taoistă, Dao este adesea simbolizat prin muzică. În mijlocul cacofoniei căilor (*dao*), *Zhuangzi* visează să regăsească armonia dintîi a lui Dao, ca în capitolul 33: „Mulțimea căilor (*dao*) și a tehnicilor sfîșie unitatea lumii".

2 Prezentînd, contrar obiceiului, pe *Zhuangzi* înainte de *Laozi*, urmăm demersul eminentului sinolog britanic Angus C. GRAHAM, chiar dacă acesta rămîne prudent: „Întrucît «capitolele interne» [din *Zhuangzi*] nu furnizează nici o indicație clară despre cunoașterea textului *Laozi*, acesta din urmă este abordat fără inconvenient după *Zhuangzi*, deși nu există dovada concretă că ar fi apărut mai tîrziu", *cf. Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle (Illinois), 1989, pp. 217-218.

două texte reprezintă stadii diferite ale gîndirii filozofice din timpul Regatelor Combatante, sîmburele dur al cărții *Zhuangzi* fiind reprezentativ pentru un prim val (cu logicienii și Mencius), în timp ce cartea *Laozi* ar fi mai caracteristică pentru un al doilea val (Xunzi și legiștii).

Trebuie știut totuși că cele două nume, citate astăzi mereu împreună, nu au fost asociate înainte de era imperială. Abia la începutul dinastiei Han, în secolul al II-lea î.Hr., apare eticheta de „școală taoistă" (*daojia*), în clasificarea celor șase mari școli de gîndire din perioada Regatelor Combatante realizată de Sima Tan (mort către 110 î.Hr.) și reluată de ilustrul său fiu Sima Qian în lucrarea *Însemnări istorice* (*Shiji*). Școala taoistă despre care vorbesc cei doi Sima este de fapt curentul numit „Huang-Lao", preocupat îndeosebi de tehnicile și strategiile puterii și de căutarea nemuririi, teme predilecte în ajunul imperiului și mai centrale în *Laozi* decît în *Zhuangzi*, ceea ce explică poate ordinea de prioritate care s-a impus de atunci. În categoria *daojia* era inclusă și cartea *Liezi*, asupra căreia nu vom insista, lucrarea ce poartă astăzi acest titlu fiind foarte compozită și, în general, considerată un fals din secolul al III-lea sau al IV-lea era noastră[3]. Cu alte cuvinte, taoismul este o construcție *a posteriori* ce acoperă de fapt o realitate complexă în care gîndirea lui Zhuangzi a fost integrată pînă la a-și pierde o parte din profunda ei originalitate[4].

Cartea și personajul

Ca text, cartea *Zhuangzi* se prezintă sub o formă foarte diferită de *Laozi*. În timp ce ultima este compusă din aforisme concise, rimate și ritmate, *Zhuangzi* este scrisă într-o proză tumultuoasă, de o mare calitate literară și poetică, fapt pentru care a rămas ca model în istoria literaturii chineze. Comparată cu anonimatul, păstrat cu grijă, al cărții *Laozi*, *Zhuangzi* apare ca o adevărată operă de autor cu ton personal bine conturat.

Trebuie totuși să distingem diverse grade de autenticitate în compunerea acestei lucrări eterogene. Căci este vorba de o compilație, chiar de

3. Vezi reușita traducere a lui Angus C. GRAHAM, *The Book of Lieh-tzu*, John Murray, Londra, 1961.

4. *Cf.* Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Cerf, Paris, 1991 ; Herrlee G. CREEL, *What is Taoism ? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1970 ; Holmes WELCH, *Taoism : The Parting of the Way*, Beacon Press, Boston, 1957, ediție revăzută în 1965 ; Nathan SIVIN, „On the Word «Taoist» as a Source of Perplexity : With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China", in *History of Religions*, 17/3-4 (1978), pp. 303-330. Vezi și bilanțul studiilor taoiste din importantul articol, însoțit de o bibliografie exhaustivă, al Annei SEIDEL, „Chronicle of Taoist Studies", in *Cahiers d'Extrême-Asie*, 5 (1989-1990), pp. 223-347 ; de asemenea, Knut WALF, *Westliche Taoismus-Bibliographie*, ediția a III-a, Essen, 1992.

un mozaic de scrieri atribuite lui Zhuangzi, care propovăduiesc toate o viaţă retrasă, neangajată, dar care reprezintă în fapt curente destul de diferite, mergînd din epoca lui Zhuangzi (sfîrşitul secolului al IV-lea î.Hr.) pînă în timpul dinastiei Han (sfîrşitul secolului al III-lea î.Hr.). Jean-François Billeter a comparat acest text cu forumul roman aşa cum ne apare el astăzi, ca o strînsă împletire de vestigii din epoci diverse care, toate, clamează pe tonuri diferite, dar formează totodată un ansamblu de netăgăduit[5]; proba unui fin cunoscător ar fi ca el să poată distinge, în toată această harababură, vocea lui Zhuangzi. Actuala ediţie, care datează doar din secolul al III-lea al erei noastre, cuprinde 33 de capitole: capitolele „interne" (1-7) sînt tradiţional atribuite lui Zhuangzi însuşi, în timp ce capitolele „externe" (8-22) ar fi de o autenticitate mai îndoielnică, iar ultimele zece (23-33), numite „mixte", de natură şi mai compozită.

Spre deosebire de Laozi, Zhuangzi este un personaj despre care măcar sîntem siguri că a existat, chiar dacă ştim puţine lucruri[6]. Pe numele lui adevărat Zhou, el ar fi aparţinut, conform legendei, ca şi Laozi, culturii meridionale a regatului Chu, bogată şi rafinată, cu plăsmuiri luxuriante, foarte diferită de cultura ritualistă şi confucianistă din Cîmpia Centrală[7]. În timp ce aceasta se dezvoltă în bazinul Fluviului Galben, regatul Chu cuprinde, în timpul dinastiei Zhou, partea de sud a Chinei, în jurul bazinului mijlociu al Fluviului Albastru. Acolo ar fi trăit Zhuangzi între sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al III-lea, cu aproximaţie 370-300, în aceeaşi vreme cu Mencius. După ce a ocupat un post administrativ subaltern, el s-ar fi retras în mod deliberat în sihăstrie, lăsînd impresia unui personaj excentric (în sensul propriu al cuvîntului), obiect a numeroase anecdote. Iat-o pe cea mai cunoscută dintre ele, în care Zhuangzi întoarce pur şi simplu spatele responsabilităţilor politice:

---

5 Comparaţie făcută cu ocazia unei conferinţe nepublicate, prezentată în noiembrie 1991 la École Normale Supérieure, căreia acest capitol îi datorează mult. Se va putea consulta traducerea integrală a lui Burton WATSON, *The Complete Works of Chuang Tzu*, Columbia University Press, New York, 1968. Cea în franceză a lui LIOU Kia-hway, *Œuvre complète de Tchouang-tseu*, Unesco, Paris, 1969, este din păcate puţin recomandabilă. Pentru cele şapte „capitole interne", cea mai bună traducere îi aparţine lui Angus C. GRAHAM, *Chuang-tzu, The Seven Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, Allen & Unwin, Londra, 1981; există şi o traducere în limba franceză, destul de liberă şi puţin adnotată, semnată de J.-C. PASTOR, *Zhuangzi (Tchouang-tseu), les chapitres intérieurs*, Cerf, Paris, 1990.
Printre numeroasele studii asupra cărţii *Zhuangzi*, vezi mai ales: Martin BUBER, *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, Insel, Leipzig, 1910; CHANG Tsung-tung, *Metaphysik, Erkenntniss und praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, Klostermann, Frankfurt, 1982; Victor V. MAIR (coord.), *Experimental Essays on Chuang Tzu*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1983.

6 Vezi *Shiji* (*Însemnări istorice*), capitolul 63.

7 Isabelle ROBINET, în lucrarea sa *Histoire du taoïsme*, p. 42, face o apropiere între cartea *Zhuangzi* şi tradiţia *Elegiilor regatului Chu* (*Chuci*), ansamblu de poeme din secolele III-II inspirat din filonul şamanic din sudul Chinei.

Într-o zi, pe cînd Zhuangzi pescuia cu undiţa pe malul rîului Pu, doi înalţi demnitari trimişi de regele Chu vin la el şi-i spun: „Regele nostru doreşte să vă încredinţeze o sarcină de stat".
Cu undiţa în mînă, fără nici măcar să se întoarcă înspre ei, Zhuangzi le răspunde: „Am auzit că aveţi la Chu o broască-ţestoasă miraculoasă, răposată de trei mii de ani. Regele a cerut să fie îmbălsămată şi pusă într-un sipet pe care îl păstrează cu sfinţenie pe altarul strămoşilor lui. După părerea domniilor voastre, broasca asta ar fi preferat să piară, pentru ca oasele ei să facă obiectul unei veneraţii eterne? Sau ar fi preferat să rămînă vie, tîrîindu-şi coada prin mocirlă?
– Ar fi preferat să rămînă vie, tîrîindu-şi coada prin mocirlă, răspunseră în cor cei doi demnitari.
– Plecaţi de-aici! zise Zhuangzi în încheiere. Şi eu la fel, prefer să rămîn viu, tîrîindu-mi coada prin mocirlă!" [8].

Relativitatea limbajului

Cu Zhuangzi se deschide o nouă eră pentru reflecţia filozofică, axată pe marea problemă a raportului dintre Om şi Cer (sau Dao). În această privinţă, cartea *Zhuangzi* împărtăşeşte cu *Laozi* aceeaşi intuiţie iniţială: Dao este curgerea firească, spontană, a lucrurilor care trebuie lăsate în voia lor; or, omul este singura fiinţă care se desprinde de ea prin voinţa de a-şi impune asupră-i acţiunea şi discursul. Condiţia primă pentru căutarea lui Dao este de a ne plasa într-o stare de disponibilitate, de inactivitate, astfel încît să captăm delicata muzică ce ne vine de la origini şi care n-a încetat niciodată, în ciuda zgomotelor parazite de tot soiul: activism, conştiinţa că jucăm un rol bine definit în univers sau, la modul mai general, încrederea pe care ne-o punem în vorbire, obstacol major în mersul lui Dao, pentru simplul motiv că nu este firească.

Pentru Zhuangzi, există *un* Dao, adică realitatea ca totalitate, şi există *nişte dao*, adică decupajele parţiale şi părtinitoare ale acestei realităţi. Se întîmplă că termenul chinezesc acoperă toate aceste accepţiuni: el desemnează calea, dar şi căile înţelese ca metode, ca tehnici sau abordări specifice unui curent sau altul şi, în accepţiunea sa verbală, înseamnă de asemenea „a vorbi" sau „a spune". În raport cu realitatea originară şi totalizatoare care este Dao, celelalte *dao* nu sînt decît decupajele umane şi sociale practicate prin discurs. „Decupaj" este tocmai sensul prim al cuvîntului *bian*, scris fie cu radicalul „vorbă", fie cu radicalul „lamă de cuţit", cu care ne-am mai întîlnit cînd am vorbit despre Mozi şi care desemnează activitatea favorită a „argumentatorilor" contemporani cu Zhuangzi[9].

---

8. *Zhuangzi* 17, pp. 266-267, Ediţia folosită aici este *Zhuangzi jishi* de GUO Qing-fan, în seria ZZJC.
9. Vezi capitolul 3, „Introducerea argumentării în *Mozi*" şi capitolul 5, „Logicienii (şcoala nominalistă)".

Acesta folosește toate procedeele pentru a ridiculiza rațiunea discursivă și pentru a-i denunța vanitatea. În *Zhuangzi*, cuvintele sînt foarte adesea luate în sens diferit sau chiar contrar celui pe care îl au în vorbirea obișnuită: formă supremă a ironiei! Zhuangzi pare să fi fost unul dintre rarii gînditori chinezi care au înțeles că umorul este mai eficace și mai devastator decît un lung discurs. El preferă dialogul în care replicile se înlănțuiesc sau anecdota paradoxală, care sfîrșește pe o notă de nonsens destinată să provoace o tresărire, ba chiar un salt într-un adevăr diferit de cel al logicii obișnuite – procedeu reutilizat mult mai tîrziu de budismul Chan. Zhuangzi adoră îndeosebi să-și plaseze propriile idei în gura lui Confucius, pus să joace un rol cu totul nepotrivit lui. Un alt procedeu constă în a angaja o discuție pseudo-logică cu toate aparențele de raționalitate, dar terminîndu-se într-un delir total:

> Zhuangzi și Huizi se plimbă de-a lungul digului de pe rîul Hao.
> Zhuangzi exclamă: „Vezi peștii ăștia iuți ca argintul viu cum sar din apă și zburdă în voie? Asta e adevărata bucurare a peștilor!".
> Huizi: „Dar domnia ta nu ești pește – de unde știi cum se bucură peștii?".
> Zhuangzi: „Dar domnia ta nu ești eu – de unde știi că eu nu știu cum se bucură peștii?".
> Huizi: „Eu nu sînt domnia ta, deci nu știu, desigur, ce este în mintea domniei tale. Dar domnia ta nu ești desigur pește, este deci limpede că nu știi care este bucuria peștilor!".
> Zhuangzi: „S-o luăm cu voia ta de la început. M-ai întrebat de unde știu care e bucurarea peștilor: deci, ca să-mi pui această întrebare, știai că știu. Ei bine, știu stînd aici, pe malul rîului!" [10].

Paradoxurile lui Hui Shi

Acest dialog cîmpenesc îi aduce în scenă pe Zhuangzi și pe maestrul și prietenul lui, Huizi sau Hui Shi (cca 380-305). Cei doi bărbați au totuși poziții total opuse în privința limbajului: în timp ce Zhuangzi nu pierde nici o ocazie să-l desființeze ca fiind mult prea relativ pentru un instrument de referință, Hui Shi se străduiește să facă din el un instrument ideal. Prin aceasta, el este reprezentativ pentru un curent care capătă importanță în timpul Regatelor Combatante, cel al „argumentatorilor" sau al „logicienilor". Înainte de a ajunge să ne ocupăm mai mult de acest curent, pare nimerit, pornind de la această plimbare pe malul rîului, să conturăm personalitatea filozofică a lui Hui Shi ca s-o înțelegem mai bine pe cea a lui Zhuangzi[11]. Conform ultimului capitol din

---

10. *Zhuangzi* 17, pp. 267-268.
11. Despre Hui Shi, vezi KOU Pao-koh, *Deux sophistes chinois: Houei She et Kong-souen Long*, PUF, Paris, 1953; Ralph MORITZ, *Hui Shi und die Entwiklung des philosophischen Denkens im alten China*, Akademie, Berlin, 1973;

Zhuangzi, lucrările lui Hui Shi „umpleau cinci căruțe", din care nu s-a păstrat din păcate decît o listă de zece propoziții :

1) Foarte-Marele nu are înafară : e denumit Marele-Unu ; Foarte-Micul nu are înăuntru, e denumit Micul-Unu.
2) Ceea ce n-are grosime nu ar putea fi strîns, și totuși măsoară o mie de leghe.
3) Cerul e la fel de jos ca pămîntul, munții sînt la același nivel cu mlaștinile.
4) Soarele e în același timp la amiază și la apus, o ființă în același timp trăiește și moare.
5) O mare asemănare se deosebește de o mică asemănare : asta se cheamă mica deosebire ; că zece mii de ființe sînt în același timp în toate asemănătoare și în toate diferite, asta se cheamă marea deosebire.
6) Sudul nu are margine, avînd o margine.
7) Mă duc la Yue (la extremitatea sudică) azi, și am ajuns ieri.
8) Inelele de jad împletite în lanț pot fi separate.
9) Cunosc centrul universului : e la nord de Yan (la extremitatea nordică) și la sud de Yue (la extremitatea sudică).
10) Dragostea ta se poate întinde asupra a zece mii de ființe, Cerul-Pămîntul nu este decît unul[12].

Aceste zece paradoxuri pot fi regrupate în trei teme principale. Predominantă pare să fie tema relativității spațiului : propozițiile 1, 2, 3, 6, 8, 9 încearcă fiecare să arate că orice măsură cantitativă și orice deosebire spațială sînt iluzorii, fără nici un caracter de realitate. Vine apoi tema relativității timpului, ilustrată în propozițiile 4 și 7 : diferențele de timp, ca și cele de spațiu sînt de fapt stabilite artificial de către om și nu au nici o realitate prin ele însele. În fine, Hui Shi merge mai departe arătînd relativitatea noțiunilor înseși de similitudine și diferențiere. Mintea omenească are tendința de a regrupa tot ceea ce i se pare „asemănător" și de a distinge tot ce i se pare „diferit". Or, aceste noțiuni nu ar putea servi drept criterii deoarece ele însele sînt relative, așa cum se spune în propoziția 5 care își găsește concluzia și morala în propoziția finală : „Cerul-Pămîntul nu este decît unul".

Pasărea uriașă și broscuța

Paradoxurile din Hui Shi tind să discrediteze distincțiile, în special pe cele spațio-temporale, arătînd că toate se reduc la o contradicție : înseamnă atunci că numai limbajul rămîne ca referință credibilă. Dar,

---

Jean-Paul REDING, *Les Fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Peter Lang, Berna, 1985, pp. 274-385, și „Greek and Chinese Categories : A Reexamination of the Problem of Linguistic Relativism", in *Philosophy East and West*, 36, 4, pp. 349-374.

12. *Zhuangzi* 33, pp. 476-477 (numerotarea ne aparține).

pornind de la asemenea contradicții, nu ai de făcut decît un pas pentru a deduce relativitatea discursului căruia îi revine tocmai rolul analitic de a face diferențe. Acest pas, Hui Shi nu-l face: atunci cînd denunță relativitatea deosebirilor și a desemnărilor, scopul lui este doar acela de a ajunge la un limbaj și un discurs mai riguros. Cît despre Zhuangzi, el face pasul mai mult decît sprinten, neezitînd să discrediteze total limbajul și, prin el, gîndirea discursivă:

> Broscuța de pe fundul puțului n-ar putea vorbi de ocean, aflată fiind în locul acela strîmt. Gîza care nu viețuiește decît o vară n-ar putea vorbi de îngheț, prizonieră fiind într-un singur anotimp. Învățatul mărginit n-ar putea vorbi de Dao, prins fiind în mreaja lucrurilor învățate[13].

Aici, Zhuangzi nu se mulțumește să ironizeze relativitatea lucrurilor: el arată că Dao deschide o perspectivă radical diferită, ce nu poate fi măsurată cu ajutorul percepției noastre obișnuite, normale, a realității. Primul capitol din *Zhuangzi* debutează alert cu descrierea unui pește enorm ce se transformă într-o pasăre uriașă care planează deasupra mărilor:

> În Oceanul de Nord trăiește un pește cu numele de Kun. Nimeni nu știe cîte mii de coți măsoară în lungime. El se preschimbă într-o pasăre cu numele de Peng. Nimeni nu știe cîte mii de coți are lungimea aripilor ei. Cînd își ia zborul, aripile i se întind precum norii pe cer. [...]
> O pitulice rîde de el: „Unde se duce ăsta așa, în sus? Eu, cît ai clipi, sînt în aer, și un pic mai încolo cobor, bătînd din aripi, printre trestii. Mai sus de-atît nu poate nimeni zbura, iar el unde crede că se duce?"[14].

Imensa diferență de mărime dintre pasărea uriașă și pitulice ne face să înțelegem cît de mult depinde ceea ce numim noi „cunoaștere" de perspectiva, relativă și limitativă, în care ne situăm. Și iată cum Zhuangzi ajunge să interpreteze în felul său paradoxurile lui Hui Shi:

> În univers nu e nimic mai mare decît vîrful fin al unui fir de iarbă toamna, iar muntele Tai e mic. Nimeni nu trăiește mai mult decît un copil mort la naștere, iar Peng Zu (Mathusalemul chinezilor) a murit de tînăr. Cerul-Pămînt a fost zămislit împreună cu mine; cele zece mii de ființe și cu mine nu sîntem decît unul.
> Acum că nu mai sîntem decît unul, mai pot eu să spun ceva? Dar acum că am spus că nu sîntem decît unul, mai pot spune că n-am spus nimic? Unul și cu ce-am spus despre el fac doi, și doi și cu unu fac trei. Începînd de-aici, nici cel mai bun matematician n-ar da de capăt socotelilor, darămite un om oarecare! Astfel deci, dacă, trecînd de la nimic la ceva, ajungem deja la trei, ce va fi cînd vom trece de la ceva la altceva? Mai bine să nu trecem de la nimic la nimic, iar afirmația „așa e", temeiul oricărui lucru, nu va mai avea rost[15].

Ceea ce este pus aici în discuție la modul ironic nu este numai felul cum folosim limbajul, ci limbajul însuși. Limbajul, care se pretinde „temeiul oricărui lucru", are vreun rost? Are vreo rațiune de a fi? Are, pur și simplu, rațiune? Dacă reflecția asupra limbajului este numitorul comun al tuturor curentelor de gîndire din timpul Regatelor Combatante, trebuie spus că nimeni nu a mers mai departe decît Zhuangzi în demersul de demolare sistematică a singurului instrument de care dispune mintea omenească. De altfel, cea vizată este ea, prin punerea în discuție a limbajului ca fundament al raportului nostru cu lumea.

În opinia lui Zhuangzi, limbajul nu ne poate spune nimic despre adevărata natură a lucrurilor, din pricină că el este cel ce statornicește nu numai numele pe care le dăm lucrurilor, dar, în același timp, chiar și aceste lucruri. Statornicind atît „numele" (*ming*), cît și „realitățile" (*shi*), limbajul nu este de fapt decît o decupare artificială și arbitrară a realității, a cărei vană pretenție de a constitui dacă nu un mijloc de cunoaștere, cel puțin o priză asupra realității izbucnește în afirmații de tipul „Așa e" (*shi*) sau „Nu e așa" (*fei*).

„Așa e", „nu e așa"

Esența reflecției filozofice a lui Zhuangzi asupra relativității limbajului și a rațiunii discursive se află în capitolul al doilea, unde putem percepe limpede glasul lui Zhuangzi și avem impresia că-l auzim gîndind cu voce tare. Titlul său *Qi wu lun*, care poate fi tradus aproximativ prin „Despre aplatizarea care egalizează lucrurile"[16], este lămurit în pasajul următor:

> Înțelepciunea celor vechi a atins uneori culmile. Oare ce culmi? Cei ce gîndesc că nu au început niciodată să existe lucruri diferite au ajuns la înțelepciunea supremă, totală, la care nu se mai poate nimic adăuga. Apoi vin cei ce cred că există lucruri, dar că n-au început niciodată să existe deosebiri între ele. În fine, vin cei ce cred că există deosebiri, dar că n-au început să existe niciodată opoziții între „așa e" și „nu e așa". Cînd sînt puse față în față astfel de opoziții, Dao este dat la o parte. [...] Or, în Dao n-a existat niciodată nici măcar un început de deosebire, cum nici în limbaj n-a existat vreun început de permanență. Imediat ce spui „așa e", există o limitare. Dacă îmi dați voie, am să vă spun ce limitează: stînga și dreapta, analizele și judecățile, decupajele (*fen*) și deosebirile (*bian*), dezbaterile și polemicile[17]...

Zhuangzi nu vorbește despre discurs în termeni absoluți, de „adevărat"/„neadevărat", ci în termeni de „așa e"/„nu e așa". Or, ce ne

---

16. Privitor la acest capitol, vezi traducerea parțială și studiul lui Jean-François BILLETER, „Arrêt, vision et langage: Essai d'interprétation du *Ts'i wou-louen* de Tchouang-tseu", în *Philosophie*, 44 (1994), pp. 12-51.
17. *Zhuangzi* 2, pp. 36-40.

permite să decidem că „așa e" este un punct de referință absolut? Și ce ne permite să decidem că ceva „e așa" sau nu? Pentru Zhuangzi, o asemenea afirmație nu face decît să deschidă o perspectivă proprie locutorului, ea nu are valoare decît pentru el și doar în interiorul acestei perspective. În acest sens, a confrunta un „așa e" al unui vorbitor anume cu cel al unui alt vorbitor nu are nici o valoare, deoarece nu există teren comun de evaluare între două perspective pur subiective. Tocmai aceasta este imaginea pe care Zhuangzi și-o face despre subtilitățile de limbaj (*bian*) de care se preocupă diferitele curente de gîndire din vremea sa și pe care el se mulțumește să le înlăture una după alta:

> Presupunînd că ne apucăm să argumentăm, domnia ta și cu mine, și că domnia ta ai cîștig de cauză, iar nu eu, asta va însemna o dată pentru totdeauna că domnia ta ai dreptate și eu mă înșel? Și dacă eu am cîștig de cauză, iar nu domnia ta, asta înseamnă că eu am dreptate și că domnia ta te înșeli? Sau poate am avea amîndoi în parte dreptate și în parte nu? Am avea amîndoi dreptate sau ne-am înșela amîndoi? Dacă noi nu sîntem capabili să ne deslușim noi înșine, alții cu atît mai puțin vor putea risipi ceața. La cine să facem apel ca arbitru? Dacă acel cineva este de acord cu domnia ta, prin chiar acest fapt cum ar putea fi el arbitru? Dacă este de acord cu mine, prin chiar acest fapt cum ar putea fi el arbitru? Și dacă el nu este de acord nici cu mine, nici cu domnia ta, cum va putea el arbitra? Dar dacă el este de acord și cu domnia ta, și cu mine, este posibilă arbitrarea? Astfel deci, dacă nimeni, nici eu, nici domnia ta, nici un al treilea, nu este în măsură să ne deslușească, vom mai recurge și la altcineva?[18]

Cum să cunoaștem?

Zhuangzi atacă validitatea limbajului nu pentru că acesta ne-ar furniza o reprezentare falsificată a realității: ceea ce pune în discuție Zhuangzi nu este nici mai mult, nici mai puțin decît capacitatea limbajului de a avea un oarecare ascendent asupra realității, adică de a o cunoaște:

> Cunoașterea trebuie să aibă pe ce să se sprijine pentru a putea să se potrivească bine (*dang*). Or, lucrul pe care se sprijină ea nu e tocmai fix[19].

Chad Hansen a arătat că „a cunoaște" în chineza veche implică nu atît noțiunea unui conținut, adevărat sau fals, cît mai degrabă cea a unei aptitudini care permite sau nu potrivirea perfectă[20]. „A ști" ar fi

---

18 *Zhuangzi* 2, pp. 50-51.

19 *Zhuangzi* 6, p. 102. Asupra semnificației tehnice a cuvîntului *dang* („a se potrivi perfect, a veni bine", „a corespunde cu realitatea"), vezi capitolul 5, „Concepția instrumentală asupra limbajului".

20 *Cf. Language and Logic*, p. 64. De notat că termenul *zhi*, din pasajul din *Zhuangzi* 2 citat mai sus, a fost tradus prin „a desluși", referindu-se la o

mai degrabă „a ști cum" decît „a ști că". Întrebarea care se pune este nu „ce putem cunoaște?", ci „cum cunoaștem?", „ce validitate poate avea cunoașterea noastră?". Pretinsa noastră aptitudine de a cunoaște apare în centrul unui dialog între două personaje, dintre care unul caută în zadar să-l silească pe celălalt să admită că ar cunoaște ceva:

> – Știi cumva ce poate fi în lucruri socotit de toți adevărat?
> – Cum aș putea să știu?
> – Adică știi ceea ce nu știi?
> – Cum aș putea să știu?
> – Bine atunci, vasăzică nimic nu poate cunoaște nimic?
> – Cum aș putea ști? Sau mai bine, lasă-mă să spun măcar atît: cum aș putea ști că ceea ce numesc „cunoaștere" nu este neștiință? Și cum aș putea ști că ceea ce numesc „neștiință" nu este cunoaștere?[21]

Și iată-l pe bătrînul nostru Confucius desemnat ca cel ce crede că ar „cunoaște" ceva: nu-i spune el oare discipolului său Zilu: „Să te învăț ce înseamnă a cunoaște. Cînd cunoști ceva, atunci să arăți că ți-e cunoscut. Cînd nu cunoști, necunoscut să-ți rămînă. Aceasta e cunoașterea deplină"?[22]. Cartea *Zhuangzi* ne propune o parodie răutăcioasă a faimosului pasaj din *Analecte* unde Confucius se laudă că, la patruzeci de ani, „de îndoieli m-am lepădat", la cincizeci, „Datul Cerului am aflat", iar la șaizeci, „ceea ce auzeam, de eram încunoștiințat, înțelegeam":

> La șaizeci de ani, Confucius nu făcuse decît să-și schimbe părerea de șaizeci de ori. De fiecare dată cînd începea să spună „așa e", ajungea la concluzia că „nu e așa". Eu nu cunosc încă nici un lucru pe care să-l afirm acum, nu va trebui deci să tăgăduiesc ceva de cincizeci și nouă de ori[23].

Să uităm vorbirea

Între secolele al IV-lea și al III-lea, cînd între confucianiști, moiști și sofiști au loc dezbateri furtunoase, Zhuangzi se vede obligat să constate că nu este mai corect să dea dreptate unora în detrimentul altora. Ceea ce-l face să se întrebe: este rațiunea într-adevăr rațională? Și mai ales, poate ea cu adevărat să pretindă că-și găsește temei undeva, că se agață de ceva, sau chiar că este ea însăși ceva de care să te poți agăța? Rațiunea

---

cunoaștere prin diferențiere și departajare. Despre chestiunea cunoașterii și în contrapunct cu tezele lui HANSEN, vezi Christoph HARBSMEIER, „Conception of Knowledge in Ancient China", in Hans LENK și Gregor PAUL (coord.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 11-30.

21. *Zhuangzi* 2, pp. 43-44.
22. *Analecte*, II, 17.
23. *Zhuangzi* 27, p. 410. Pentru un pasaj paralel care pune în scenă un personaj apropiat lui Confucius, vezi *Zhuangzi* 25, p. 390.

analitică nu poate funcționa decît pe principiul terțului exclus: cutare lucru „este așa" sau nu. Or, pentru Zhuangzi, e o amăgire să pretinzi că afirmi ceva, de vreme ce este posibil să afirmi simultan contrariul.

Sînt ridiculizați cei ce pretind că știu sau afirmă ceva, toți marii gînditori care au crezut fără excepție că pot propune un *dao* pozitiv. Zhuangzi reprezintă însă alternativa, cea care hotărăște să nu hotărască, să nu afirme nimic. Dacă o contradicție se dovedește imposibil de rezolvat, nu mai rămîne decît s-o desființezi. Într-un pasaj bine cunoscut, construit în spirală, Zhuangzi arată că pornind de la vorbire poți regresa la nesfîrșit, pînă ce ești cuprins de un soi de amețeală:

> Există începutul.
> Există ceea ce n-a început încă să aibă început.
> Există ceea ce n-a început încă să nu înceapă să aibă început.
> Există a fi (*you*), există a nu fi (*wu*)*.
> Există ceea ce n-a început încă să nu fi început să fie a nu fi.
> Și iată că există a nu fi!
> Dar nu știm încă ce e sau ce nu e în realitate în a fi și în a nu fi. Or, eu am spus deja ceva, dar nu știu încă dacă ce-am spus spunea într-adevăr ceva sau nu spunea de fapt nimic[24].

Cuprinși de o asemenea amețeală și de un asemenea sentiment de absurditate, n-am fi oare îndreptățiți să respingem limbajul în bloc? Dacă Zhuangzi subliniază din plin proprietățile autodizolvante ale limbajului, o face pentru a-l recuza total sau cu un alt scop? În unele capitole „externe" și „mixte" din *Zhuangzi* se conturează două tendințe. Prima, care se manifestă în principal în capitolul 22, pare sedusă de tentația distrugerii limbajului, lăsînd loc liber absurdului. Cealaltă tendință, explicitată în capitolele 17 și 25, pare să iasă învingătoare în gîndirea lui Zhuangzi: limbajul poate fi „uitat" în vederea a altceva, de unde rezultă că ar exista ceva dincolo de limbaj.

În această perspectivă, înțeleptul apare ca cel ce nu se lasă prins în capcană, alienat de limbaj și de pretențiile lui de „a statornici ceva" și de a servi astfel ca referință absolută. Chiar dacă limbajul nu este de luat în serios, el trebuie folosit în deplină cunoștință de cauză, cu alte cuvinte ca fiind ceea ce creează complet o lume artificial limitată și limitativă. Rămîne posibilitatea să te joci cu el inventînd un limbaj nou, care să nu mai fie un simplu instrument de discuție și de diferențiere între „așa e" și „nu e așa". Numai înțeleptul cunoaște realitatea în autenticitatea ei, prin aceea că nu pierde niciodată din vedere perspectiva lui Dao și – dincolo de limbaj – sensul:

> Oamenii care sînt în căutarea lui Dao cred că îl găsesc în scrieri. Dar scrierile nu valorează mai mult decît vorbele. Desigur, vorbele au valoare,

---

24 *Zhuangzi* 2, pp. 38-39. Acest pasaj precedă imediat interpretarea ironică a paradoxurilor lui Hui Shi citată mai sus, la nota 15.

* Traduse și prin „ființă"/„neființă" sau „ceea-ce-există"/„ceea-ce-nu-există" (*n.t.*).

dar aceasta stă în sens. Or, sensul se referă la ceva, dar acest ceva nu se poate comunica prin cuvinte. Totuși, tocmai pentru acest ceva oamenii acordă valoare cuvintelor și transmit cărțile. Toate astea, degeaba le dă lumea preț, eu socotesc că nu merită, căci lucrul căruia îi dai preț nu este ceea ce e mai prețios[25].

Și Zhuangzi conchide: „Cel ce știe nu vorbește, cel ce vorbește nu știe", paradox cu care începe *Laozi* 56 și care exprimă un vis – să ajungi să te lipsești de vorbire:

Rostul năvodului este peștele; o dată prins peștele, uiți de năvod.
Rostul capcanei este iepurele; o dată înhățat iepurele, uiți de capcană.
Rostul cuvintelor este înțelesul; o dată priceput înțelesul, uiți de cuvinte.
Unde să-l găsesc pe cel ce știe să uite cuvintele ca să vorbesc cu el?[26]

Discursul poate acoperi un anumit domeniu și te poate duce pînă la un anumit punct, dincolo de care nu-ți mai rămîne decît să te cufunzi în uitare ca să te contopești cu altă ordine:

Din momentul în care lucrurile există, vorbirea poate să le dea de capăt, cunoașterea poate să le dea înconjur, acesta este punctul suprem al lumii lucrurilor. Dar cel ce îl contemplă pe Dao nu le urmărește pînă în punctul unde dispar, nu urcă pînă în punctul unde își au izvorul: acest punct este cel unde se oprește discuția[27].

Ca un pește în Dao

Confucius spune: „Peștii trăiesc unii cu alții în apă, oamenii trăiesc unii cu alții în Dao. Pentru viețuitoarele care umblă în apă, e de ajuns să sapi un iaz ca ele să-și găsească hrana. Pentru cei ce umblă în Dao, e de ajuns să rămînă inactivi ca viața lor să-și urmeze cursul. Pe acest temei pot să spun că peștii uită unii de alții în fluvii și lacuri, iar oamenii uită unii de alții în arta de a se potrivi cu Dao"[28].

Metafora acvatică este fără îndoială – gînditorii chinezi de toate nuanțele au înțeles bine acest lucru – cea mai aptă să-l evoce pe Dao: apa urmează un curs natural care îmbrățișează reliefurile în loc să încerce să le modifice, în timp ce omul caută fără încetare să se împotrivească lui Dao, să-i pună opreliști – prin instituțiile sale, prin limbaj, prin tot ceea ce tinde să fixeze norme, să impună cadre permanente:

Confucius contempla cascada din Lüliang. Apa cădea de la o înălțime de o sută de picioare și apoi curgea învolburată la vale pe patruzeci de leghe. O broască-țestoasă ori un crocodil n-ar fi putut înota acolo, dar

iată că Maestrul Confucius zări un om înotînd în acel loc! Își zise că trebuie să fie un nefericit care dorea să moară și le dădu ordin discipolilor să pornească de-a lungul rîului ca să-l scoată de acolo. Dar la cîteva sute de pași mai încolo omul ieși din apă și, cu părul în vînt, începu să se plimbe pe mal cîntînd.

Confucius îl prinse din urmă și-i zise: „Am crezut că ești un demon, dar uitîndu-mă la tine de aproape, văd că ești om din carne și oase. Pot să te întreb dacă ai cumva un *dao* ca să te poți ține la suprafață așa?

– Nu, răspunse omul, n-am nici unul. Am pornit de la datul originar (*gu*), mi-am dezvoltat natura (*xing*) și mi-am găsit soarta (*ming*). Intru în vîltoare împreună cu apa care cade și ies împreună cu apa care răbufnește, îl urmez pe *dao* al apei fără să caut să-mi impun eul, și astfel stau la suprafață".

Atunci Confucius întrebă: „Ce vrei să spui prin «să pornești de la datul originar, să-ți dezvolți natura și să-ți întîlnești soarta»?".

Omul răspunse: „M-am născut pe aceste dealuri și sînt la mine acasă: iată datul. Am crescut în apă și mă aflu în elementul meu: aceasta mi-e natura. Este așa fără să știu de ce: aceasta mi-e soarta"[29].

Mîna și mintea

Pentru a intra în curgerea lui Dao, Zhuangzi, asemenea înotătorului, renunță la „hotărîrea de a învăța", punctul de plecare al proiectului confucianist, și-și îndreaptă căutarea spre „știința", „priceperea" instinctivă, și totuși dobîndită a meșteșugarului. Cuprinderea lui Dao este o experiență ce nu poate fi exprimată și nici transmisă prin cuvinte. În timp ce intelectul nu poate cunoaște niciodată nimic cu certitudine, mîna știe ce face cu o siguranță infailibilă, ea știe să facă ceea ce limbajul nu știe să spună. Dar această știință a mîinii nu este altceva decît o metaforă pentru a desemna un anumit tip de cunoaștere privilegiată de gînditorii chinezi: o cunoaștere care nu ar rezulta din dobîndirea unui conținut, ci dintr-un proces de învățare, ca aceea a unei meserii, care nu se capătă într-o singură zi, ci „se înfiripează" imperceptibil.

Metafora meseriașului se găsește ilustrată și dezvoltată în numeroase anecdote. Una dintre cele mai cunoscute este cu siguranță cea cu bucătarul Ding din capitolul 3, intitulat „Despre modul esențial de întreținere a principiului vital":

> Bucătarul Ding taie un bivol în bucăți pentru principele Wenhui. Lovește cu palma, împinge cu umărul, bate din picior, îndoiește genunchiul, se aud oasele animalului pîrîind din toate părțile, și lama cuțitului pătrunde în carne. Totul într-o cadență perfectă, cînd pe melodia dansului Pădurea de duzi, cînd pe ritmul dansului Coifurile cu panaș[30].

---

28 *Zhuangzi* 6, p. 123.

29 *Zhuangzi* 19, pp. 288-289.

30 Este vorba de dansuri rituale, asociate cu regele Cheng Tang, întemeietorul dinastiei Shang, și, respectiv, cu suveranul mitic Yao.

Principele Wenhui exclamă: „Bravo! N-aș fi crezut că se poate atinge o tehnică atît de desăvîrșită!".
Bucătarul Ding își pune cuțitul jos și răspunde: „Ceea ce caută cel mai mult umilul vostru supus este Dao; or, eu am depășit de mult simpla tehnică. La început, cînd am început să spintec boi, nu vedeam decît boul ca o alcătuire de oase și de carne. După trei ani, nu mai vedeam boul în întregul său. În prezent, nu-l mai văd cu ochii, ci cu spiritul (*shen*). Acolo unde se oprește cunoașterea prin simțuri, își dă frîu liber puterea spiritului. Lăsîndu-se în voia făgașelor firești (*LI*)[31], cuțitul meu taie de-a lungul marilor interstiții, se lasă condus de principalele cavități, urmează un drum necesar; nu se atinge niciodată de ligamente, nici de tendoane, cu atît mai puțin de oase. Un bun bucătar își schimbă cuțitul o dată pe an, căci în loc să taie el despică; un bucătar mijlociu îl schimbă o dată pe lună, căci în loc să taie el cioplește. Cuțitul servitorului vostru are nouăsprezece ani de folosință, a tăiat mii de boi, dar are lama ca nouă, ca abia șlefuită pe tocilă. Uitați-vă la încheietura asta: are un mic lăcaș, iar lama cuțitului nu are grosime. Dacă tai prin golul lăcașului cu tăișul fără grosime, poți să miști ascuțișul în voie și mai rămîne și loc! Iată de ce, după nouăsprezece ani, cuțitul mi-e ca nou, ca abia șlefuit pe tocilă. Acestea fiind spuse, de cîte ori ajung la o articulație complexă, văd mai întîi unde e dificultatea și mă pregătesc cu grijă. Privirea îmi devine atentă, gesturile mi se încetinesc: nici nu vezi bine mișcarea lamei și, dintr-o singură lovitură, nodul e retezat, carnea se desprinde și cade ca o mînă de țărînă. Iar eu stau cu cuțitul în mînă, mă uit în jurul meu, fericit, apoi îl curăț și-l pun la locul lui în teacă".
Principele Wenhui încheie zicînd: „Minunat! După ce am ascultat vorbele bucătarului Ding, știu cum să-mi întrețin principiul vital!"[32].

În acest pasaj celebru este descrisă o adevărată „fenomenologie a activității"[33]. Este vorba despre o știință foarte precisă, și nu de o stare de vagă și fericită spontaneitate. Regăsim aici o idee asociată în China oricărei practici fizice și spirituale: practica *gongfu*. Acest termen, ajuns foarte popular – deși într-un sens oarecum diminuator – prin genul cinematografic *kung-fu*, exprimă timpul și energia consacrate unei practici în vederea obținerii unui anumit nivel – idee care s-ar apropia pe bună dreptate de noțiunea de „antrenament" în sens sportiv, agreată de Michel Serres. Este deci vorba de o știință care nu se transmite prin cuvinte:

Într-o zi, ducele Huan stă și citește în salon, iar în timpul ăsta rotarul Pian cioplește o roată în fața scărilor. Pian își pune jos dalta și ciocanul, urcă treptele și-l întreabă pe duce: „Pot să vă întreb ce citiți acolo?".

---

31. Despre *LI*, noțiune-cheie la elaborarea căreia Zhuangzi contribuie în mod hotărîtor și care va fi precizată și îmbogățită de-a lungul întregii istorii a gîndirii chineze, vezi mai sus, capitolul 1, „Ordine și rit".
32. *Zhuangzi* 3, pp. 55-58.
33. Pentru o interpretare interesantă a acestui pasaj și a următoarelor, vezi Jean-François BILLETER, „Pensée occidentale et pensée chinoise: le regard et l'acte", în *Différences, valeurs, hiérarchies: Textes offerts à Louis Dumont*,

Răspunsul ducelui: „Vorbe ale înțelepților.
– Înțelepții ăștia sînt în viață?
– Nu, au murit de mult.
– În cazul ăsta, conchide rotarul, ce citește domnia voastră nu e decît ce-au aruncat la gunoi cei vechi!".
Ducele începe să strige: „Cum îndrăznești tu, un rotar, să spui așa ceva despre ce citesc eu? Dacă știi să-mi răspunzi cum trebuie, te iert; dacă nu, vei muri!".
Atunci rotarul Pian zice: „Servitorul vostru vede lucrurile pornind de la umila lui experiență. Cînd cioplești o roată, dacă lovești prea încet, dalta nu mușcă din lemn; dacă lovești prea tare, dalta alunecă pe lemn. Nu trebuie să lovești nici prea tare, nici prea încet: în mînă am lovitura, iar în minte reacția. E aici ceva ce nu poate fi spus prin cuvinte. N-am putut să-l învăț asta pe fiul meu, și nici el n-a putut să învețe de la mine, așa că la șaptezeci de ani ai mei tot mai cioplesc roți. Murind, cei vechi au luat cu ei tot ce n-au putut transmite, așa că, ce citește domnia voastră acolo nu e decît gunoiul rămas de la cei vechi"[34].

Rotarul vorbește despre o experiență comparabilă cu cea a bucătarului Ding: cînd ajunge la un nod delicat, își suspendă gestul, își concentrează atenția pînă ce totul se limpezește pentru el și, atunci, taie dintr-o singură lovitură. În acea clipă, se produce o identificare perfectă între mînă și minte, între siguranța celei dintîi și luciditatea celei de-a doua, care nu trece prin mijlocirea intelectului. Termenul *shen*, care desemnează la origine divinul sau spiritualul, ajunge să evoce, ca și *ling* („vrăjit", „magic"), cu care este adesea asociat, spiritul, cînd acesta este în culmea trăirii, a spontaneității, a naturalului, și cînd se mișcă fără să fie mînat de ceea ce ar putea reprezenta orice efort de reflecție, de conceptualizare sau de punere în formă. Mișcarea *shen*-ului nu este totuși cea a inconștienței, și cu atît mai puțin a inconștientului, ci cea a uitării conștiinței. Acest lucru nu ar putea fi descris prin cuvinte: el poate fi evocat numai de perfecțiunea fulgerătoare a gestului care, prin practică îndelungată și rafinare, nu mai este conștient. Spiritul se simte atunci „brusc în largul lui și rămîne acolo, într-atît încît uită să se simtă în largul largului lui"[35].

Spontaneitatea ca într-o oglindă

Povestea bucătarului Ding, ca și cea a rotarului Pian, ilustrează o temă centrală în gîndirea taoistă: spontaneitatea (din latinescul *sponte sua*, care traduce destul de bine termenul *ziran*, literal „de la sine însuși mîndrel"). Această spontaneitate, departe de a exalta vreo libertate oarecare în stil romantic, ar trebui, dimpotrivă, asociată cu „inevitabilul"

(*bu de yi*), cu „drumul necesar" parcurs de cuțitul bucătarului sau cu „soarta" de care vorbea înotătorul. În timp ce romantismul privilegiază intensitatea emoției spontane, „strigătul inimii", cu prețul deformării realității prin subiectivitate, Zhuangzi, dimpotrivă, ține să precizeze că, „în spontaneitatea care constă în a ne acorda cu lucrurile, nu este loc pentru eu", la fel cum înotătorul care „urmează calea (*dao*) apei nu încearcă să-și impună eul".

Spontaneitatea, ne învață bucătarul Ding, se atinge cu prețul unei concentrări intense asupra unei situații punctuale, care cere un maximum de luciditate și de clarviziune, depășind tendința obișnuită de a judeca și clasifica. Un act nu va fi deci „de la sine însuși astfel", decît cu condiția „să nu adauge nimic vieții", să îmbrățișeze sau să reflecteze perfect situația așa cum este ea, precum o oglindă care reflectează fără pasiune lucrurile așa cum sînt. „Luciditatea", „clarviziunea" înțeleptului sînt cele din oglindă, metaforă recurentă de-a lungul întregii cărți *Zhuangzi* :

> Omul împlinit își face din inimă o oglindă. El nu se atașează de lucruri și nici nu merge în întîmpinarea lor. Se mulțumește să le răspundă, fără să caute să le rețină. Astfel, el este capabil să domine lucrurile fără să fie atins în el însuși[36].

Iată cum este comentat acest pasaj de către gînditorul chinez contemporan Tang Junyi: „De obicei, cunoaștem lucrurile prin concepte și nume. Cînd acestea se aplică lucrurilor care se prezintă atenției noastre, mergem în întîmpinarea lor. În acest caz, spiritul nu este cu adevărat receptiv. Singurul mod de a remedia acest mod obișnuit de gîndire este de a transcende și de a îndepărta conceptele și numele obișnuite pentru a lăsa să se facă gol în mintea noastră. Atunci spiritul devine cu adevărat receptiv și este gata să recepteze lucrurile în mod deplin, iar orice lucru ne devine astfel transparent. Atunci se produc iluminarea și uitarea de sine"[37].

Astfel, înțeleptul este cel care, „nefiind el însuși transformat în lucru de către lucruri, este capabil să trateze lucrurile ca pe niște lucruri"[38] :

> Cînd Omul sfînt atinge liniștea, el nu o atinge pentru că își spune că liniștea este bună, liniștea lui vine din faptul că nici una dintre cele zece mii de ființe nu reușește să-i tulbure sufletul. Cînd apa este liniștită, vezi foarte limpede chiar și cel mai subțire fir de păr din barbă sau din sprîncene, ea este perfect netedă, așa cum o arată nivela dulgherului, și cel mai bun meșteșugar o va lua drept normă. Dacă și apa este limpede

36. Zhuangzi 7, p. 138. Privitor la tema oglinzii, vezi frumosul eseu al lui Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", reluat în *Choix d'études bouddhiques* (1929-1970), Brill, Leiden, 1973.
37. „The Individual and the World in Chinese Methodology", in Charles A. MOORE (coord.), *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967, p. 272.
38. *Zhuangzi* 11, p. 178.

cînd este liniştită, cu atît mai limpede va fi liniştea spiritului esenţial (*jingshen*), sufletul Sfîntului, reflectarea Cerului-Pămînt, oglinda celor zece mii de fiinţe![39]
În el nu există punct fix
Lucrurile, formă căpătînd, prin ele însele devin manifeste ca lucruri
În mişcare, este ca apa
În linişte, precum oglinda.
În răspuns, precum ecoul[40].

Vis sau realitate

Gîndirea lui Zhuangzi respiră în doi timpi: ea începe prin a ataca în mod radical raţiunea şi discursul arătînd că toate principiile presupuse a întemeia cunoaşterea şi acţiunea sînt ele însele fără temei. Apoi, după ce totul este demolat, se pune problema de a şti ce rămîne: nimic altceva decît firescul şi spontanul, ceea ce este „de la sine însuşi astfel" şi ceea ce este suficient să reflectezi aşa cum este, ca o oglindă. Zhuangzi este nu atît un iraţional, cît mai degrabă un antiraţionalist. El nu tratează realitatea ca pe un pur produs al imaginaţiei, mulţumindu-se să se îndoiască de faptul că raţiunea analitică ar putea să ne arate ce este lumea şi să admită fără discuţie că nu avem decît să o luăm aşa cum este. Această nuanţă apare în celebrul vis al lui Zhuangzi-fluture:

> Într-o zi, Zhuang Zhou visă că este fluture: se simţea foarte în largul lui ca fluture; ce libertate! ce minunăţie! uitase că el este Zhou. Deodată, se trezi din somn şi se văzu uluit în pielea lui Zhou. Dar nu mai ştiu dacă Zhou visa că e fluture sau dacă fluturele visa că e Zhou. Şi totuşi, între Zhou şi fluture ar trebui să existe o deosebire; or, aceasta arată capacitatea de continuă transformare a fiinţelor şi lucrurilor[41].

Aici, chestiunea nu este să spui: ce importanţă au lucrurile de vreme ce totul este vis, *nu* realitate. Problema, pentru Zhuangzi, este tocmai că nu există nici un mijloc de a afla dacă ceea ce crezi că ştii este cunoaştere *sau* ignoranţă:

> Visăm că petrecem; cînd se crapă de ziuă, plîngem. Seara, plîngem; a doua zi dimineaţă, plecăm la vînătoare. În timp ce visăm, nu ştim că e vis. În vis, explicăm un alt vis, şi doar cînd ne trezim ştim că a fost un vis. Şi numai în momentul marii treziri vom şti că a fost un vis mare. Numai proştii se cred treji, sînt chiar foarte siguri de asta. Principi, ciobani, cu toţii uniţi în aceeaşi certitudine! Confucius şi domnia ta nu faceţi decît să visaţi; iar eu, care zic că visaţi, visez şi eu[42].

---

39 *Zhuangzi* 13, p. 204.
40 *Zhuangzi* 33, p. 473.
41 *Zhuangzi* 2, pp. 53-54.
42 *Zhuangzi* 2, pp. 49-50.

Această minunată meditație nu poate să nu ne evoce formula la fel de frumoasă a lui Pascal:

> Nu se poate oare admite că această jumătate a vieții nu este ea însăși decît un vis, pe care sînt altoiți ceilalți și din care ne trezim la moarte? [...] Cine știe dacă cealaltă jumătate a vieții în care credem că veghem nu este un alt somn puțin diferit de primul?[43]

Omul sau Cerul

Meditația asupra distincției, foarte relativă, între starea de veghe și starea de trezie trebuie replasată într-o meditație mai generală asupra distincției, la fel de relativă după Zhuangzi, între ceea ce ține de Om și ceea ce ține de Cer (sau de Dao). Distincție tradițională în gîndirea chineză, în mod cu totul special în curentul confucianist, unde sînt net delimitate, pe de-o parte, domeniul Omului, adică acel cîmp în interiorul căruia el poate pretinde că exercită o acțiune, și, pe de altă parte, ceea ce depășește acest cîmp, domeniu asupra căruia Omul nu poate acționa, adică Cerul:

> Ce ține de Cer? Ce ține de Om? Răspuns: Faptul că boii și caii au patru picioare ține de Cer; a pune căpăstrul pe capul cailor și belciugul în nările boilor ține de Om[44].

Or, în opinia lui Zhuangzi, această distincție trebuie respinsă ca și toate celelalte: cum se poate ști ce ține în noi de Om și ce ține de Cer? Așa cum eu nu pot fi niciodată sigur că fac ceva cu adevărat în stare de trezie și că nu visez pur și simplu că o fac, tot așa mi-e imposibil să determin cu certitudine dacă autorul acțiunilor mele sînt eu însumi sau Cerul care acționează în mine.

În fapt, de fiecare dată cînd acțiunea mea este voluntară, de fiecare dată cînd ea caută să-și „impună eul" mergînd împotriva cursului firesc al lucrurilor, ea ține de Om sau de ceea ce taoiștii numesc *wei*, acțiunea-care-forțează firea. Cînd, dimpotrivă, acțiunea merge în sensul lucrurilor, cînd se lasă dusă de curent, asemenea înotătorului care „urmează cursul (*dao*) apei fără să caute să-și impună eul", ea ține de firesc (adică de Cer sau de Dao), sau de *wuwei*, inacțiunea ori mai degrabă acțiunea-care-se-acordă cu firea, care nu impune nici o constrîngere. Tot ceea ce în om vrea, analizează, construiește, face distincții (în fapt, tot ceea ce ar intra în definiția ego-ului) nu reprezintă decît partea periferică a ființei sale. Numai cînd renunță la ea omul își regăsește centrul – care nu este altul decît partea Cerului:

---

43. *Pensées*, in Pascal, *Œuvres complètes*, Éd. du Seuil, col. „L'Intégrale", Paris,

Să cunoşti ce ţine de acţiunea Cerului şi ce ţine de acţiunea Omului, iată cunoaşterea supremă. Cel ce cunoaşte acţiunea Cerului vieţuieşte cu viaţa Cerului. Cel ce cunoaşte acţiunea Omului se serveşte de ceea ce cunoaşte prin intelectul său pentru a alimenta ceea ce intelectul său nu cunoaşte. Să ajungi la capătul anilor pe care ţi-i dăruieşte Cerul fără să fii secerat la mijlocul drumului, iată ce înseamnă să atingi deplinătatea cunoaşterii[45].

Zhuangzi spune: „Să-l cunoşti pe Dao e lesne; nelesnicios e să nu vorbeşti despre el. Să-l cunoşti şi să nu vorbeşti despre el este mijlocul de a ajunge la Cer; să-l cunoşti şi să vorbeşti despre el este mijlocul de a ajunge la Om. Cei din vechime se lăsau în voia cerului şi disprețuiau cele ale Omului"[46].

Idealul ar fi ca omul să se detaşeze nu numai de natura sa omenească (*xing*), pe care gîndirea confucianistă o face să derive din Cer, dar care la Zhuangzi apare, dimpotrivă, ca partea stînjenitoare ce împiedică adevărata natură a omului să curgă atît din izvorul ceresc, cît şi din „caracteristicile sale intrinsece" (*qing*), care sînt emoţii şi sentimente:

Huizi (Hui Shi) îi spune într-o zi lui Zhuangzi: „Se poate ca un om să nu aibă însuşiri omeneşti?".

Zhuangzi îi răspunde: „Bineînţeles".

Huizi: „Dacă un om nu are aceste însuşiri, cum l-am putea numi «om»?".

Zhuangzi: „Dao i-a dat înfăţişarea, Cerul i-a dat forma, cum am putea să nu-l numim «om»?".

Huizi: „Dar fiindcă îl numim «om», cum am putea să-i negăm însuşirile?".

Zhuangzi: „Să afirmi «asta e aşa», «asta nu e aşa», iată ce cred eu că înseamnă să ai însuşiri omeneşti. După părerea mea, să nu fii lipsit de ele înseamnă să nu te laşi cîrmuit înlăuntrul tău de ce-ţi place şi de ce nu-ţi place, să-ţi faci o regulă din a te lăsa în voia curgerii firesti a vieţii fără să pretinzi a-i aduce ceva".

Huizi: „Dacă omul nu aduce nimic vieţii, cum poate el oare măcar să existe?".

Zhuangzi: „Dao i-a dat înfăţişarea, iar Cerul forma; să-i fie asta de ajuns să nu se lase cîrmuit înlăuntrul lui de ce-i place şi ce nu-i place. Uite, tu, de pildă, nu faci decît:

Tot mereu forţa spirituală să ţi-o risipeşti
Tot mereu suflul vital să ţi-l cheltuieşti
Tot mereu de-un copac sprijinit să stai să trăncăneşti
Pînă te cuprinde somnul pe crivat.
Trupul ce de Cer ţie îţi fu dat
Tot vorbind despre «tare» şi «alb», tu îl hîrbuieşti"[47].

---

45 *Zhuangzi* 6, p. 101.

46 *Zhuangzi* 32, p. 453.

47 *Zhuangzi* 5, pp. 99-100. „Tarele şi albul": titlul unui capitol din *Gongsun Longzi*, lucrare atribuită logicianului Gongsun Long, vezi capitolul 5. (Este vorba de proprietăţile pietrei care sînt folosite drept criterii ale analizei conceptuale – *n.t.*)

Omul adevărat

În timp ce omul confucianist este invitat să-şi înalţe umanitatea, Zhuangzi îl îndeamnă, dimpotrivă, să şi-o contopească cu Dao:

> Omul de excepţie nu e de excepţie decît în ochii oamenilor, dar el este la acelaşi nivel cu Cerul. Nu se spune oare: „Omul de rînd în ochii Cerului e Om ales în ochii oamenilor, iar omul ales în ochii oamenilor e om de rînd în ochii Cerului?"[48].

În *Zhuangzi* se conturează un element important al tradiţiei taoiste ulterioare: figura Sfîntului, a „omului adevărat" (*zhenren*), cel care „rămîne unul" astfel încît în el nici măcar nu mai există o demarcaţie între Cer şi Om[49]. După cum consideră Isabelle Robinet, „întrebărilor puse de Zhuangzi şi lăsate în suspensie pe planul discursului şi al conceptualizării, Sfîntul le este singurul răspuns, situat la un alt nivel. [...] Scutit de orice grijă morală, politică sau socială, de orice neliniştе metafizică, de orice căutare a eficienţei, de orice conflict interior sau exterior, de orice lipsuri şi nevoi, el are spiritul liber şi trăieşte în perfectă unitate cu el însuşi şi cu toate lucrurile. Se bucură astfel de o totală plinătate (sau integritate, *quan*) care îi conferă o mare putere şi o dimensiune cosmică"[50].

Puterea Sfîntului este descrisă în repetate rînduri ca invincibilă, inalterabilă, căci este puterea însăşi sau „virtutea" (*de*) lui Dao:

> Pe cel ce deţine puterea supremă, focul n-ar putea să-l ardă, nici apa să-l înece, căldura şi gerul n-ar putea să-l copleşească, nici păsările şi fiarele să-l sfîşie. Nu că nu i-ar păsa de toate astea, dar el este prevăzător şi cînd se află în siguranţă, şi cînd e în pericol, este senin şi cînd e fericit, şi cînd e nefericit, este cu capul pe umeri şi cînd merge înainte, şi cînd dă înapoi, nimic nu-l poate atinge. Oare nu se spune: „Cerul se află înlăuntru, iar Omul în afară"? Cît despre putere, ea nu ţine decît de Cer[51].
>
> Omul împlinit are în el divinul. Dacă ar fi o arşiţă de să pîrjolească mlaştinile, el n-ar simţi nici o arsură, dacă ar fi un ger de-ar îngheţa Fluviul Galben şi Rîul Han, el n-ar simţi nici o pişcătură, dacă ar fi fulgere şi tunete de s-ar cutremura munţii şi ar fi furtuni de s-ar dezlăn ţui mările, el n-ar simţi nici cel mai mic fior de spaimă. Un astfel de om ar urca pe spinarea norilor şi-a negurilor, ar călări soarele şi luna, şi s-ar duce pînă hăt departe dincolo de cele Patru Mări. Dacă pînă şi viaţa şi moartea îl lasă nepăsător, ce să mai spunem de toate fleacurile ce-aduc cîştig şi pierderi![52]

48. *Zhuangzi* 6, p. 124.
49. *Cf. Zhuangzi* 6, p. 108.
50. *Histoire du taoïsme*, p. 38.
51. *Zhuangzi* 17, pp. 259-260.
52. *Zhuangzi* 2, pp. 45-46.

Prin această „putere spirituală divină" (*shen*), omul adevărat se contopește cu Dao, experiență descrisă ca o „călătorie a minții" (*shenyou*), înălțare mistică sau extaz care lasă trupul „ca un bugăre de pămînt" sau „o ramură uscată", iar inima ca „jarul stins"[53].

Să-ți păstrezi suflul vital

Puterea pe care Sfîntul o ia din cea a lui Dao este de natură spirituală, fără legătură cu lumea fizică: este chintesența lui *qi*, energie vitală și influx spiritual totodată. Pentru a intra în fuziune cu Dao, corpul, perceput ca un *qi* în starea sa cea mai densă și mai compactă, trebuie rafinat într-atît încît să ajungă la subțirimea și subtilitatea ființei sale „chintesențiale" (*jing*), adică la o stare spirituală (*shen*). Compusul *jingshen*, care traduce noțiunea de spirit în limba modernă, desemnează *qi*-ul în ceea ce are el mai fin și mai intangibil, rămînînd în același timp perfect concret.

Acest rafinament necesar nu numai corpului fizic, greoi și lipsit de mobilitate, dar și unui ego nu prea potrivit să intre în fluiditatea lui Dao se poate atinge prin practici foarte concrete, reunite sub denumirea generică de „exersarea suflului vital" (*qigong*), care nu este decît un aspect al practicii *gongfu* menționate mai sus[54]: stăpînirea respirației, gimnastică, meditație („așezat în uitare", *zuowang*), disciplină sexuală etc. Cartea *Zhuangzi* preferă denumirea mai poetică de „postul inimii" (*xinzhai*), descris într-un dialog care îi aduce în scenă pe Confucius și pe discipolul său Yan Hui:

> Lui Hui, care îi cere Maestrului învățături despre postul inimii, Confucius îi răspunde: „Fă-ți un singur țel. În loc să asculți cu urechea, ascultă cu mintea. În loc să asculți cu inima ascultă cu *qi*-ul. Auzul se oprește la ureche, inima se oprește la ceea ce se acordă cu ea. *Qi* este golul care primește orice lucru. Căci numai Dao adună golul. Golul acesta este postul inimii"[55].

Un cunoscut pasaj dintr-un capitol „extern" al cărții *Zhuangzi* face aluzie la practici respiratorii și gimnastice ce prefigurează exercițiile *taijiquan*:

> Sufla și respiră, expiră și inspiră, dă afară aerul stricat și trage în piept aer proaspăt, întinde-ți trupul precum ursul sau pasărea ce-și desface aripile, toate acestea au drept țel prelungirea vieții. E ceea ce prețuiește adeptul care se străduiește să ghideze și să-și inducă energia, omul care vrea să-și hrănească trupul sau cel ce speră să trăiască cît Peng Zu[56].

---

[53] *Zhuangzi* 2, p. 22.

[54] Vezi mai sus, „Mina și mintea".

[55] *Zhuangzi* 4, pp. 67-68.

[56] *Zhuangzi* 15, p. 237. Despre tehnicile – inspirate din mișcările animalelor și devenite curente în timpul dinastiei Han, în ajunul erei creștine – care constau

În concepția lui Zhuangzi, contopirea cu Dao nu este o simplă cufundare euforică în Marele Tot, ea nu se atinge decît cu prețul unei lungi și regulate practici de rafinare, la capătul căreia ajungi nu să te scufunzi într-o totalitate nediferențiată, ci să privești lucrurile asemenea unei oglinzi, nu dominîndu-le, ci, dimpotrivă, desprinzîndu-te de ele.

Suprema desprindere

Zhuangzi nu neagă legătura omului cu lumea. Este sfînt numai cel ce reușește să întrețină această legătură fără să se lase „transformat în lucru de lucruri": aceasta este marea deosebire față de perspectiva budistă, care recurge totuși la aceeași imagine a oglinzii. Zhuangzi arată că trebuie să ne eliberăm, să ne golim de lume, dar nu ca să o negăm pentru lipsa ei de permanență, temă budistă prin excelență. Dimpotrivă, contopindu-se cu Dao, omul își regăsește centrul și nu mai este afectat de ceea ce mintea omenească este obișnuită să considere ca fiind suferință: decăderea, boala, moartea. La Zhuangzi și, în general, în toată gîndirea antică, problema suferinței și a morții nu este pusă niciodată direct tocmai pentru că acestea nu sînt percepute ca un rău absolut, ci mai degrabă ca făcînd parte din procesul natural:

> Dao nu are nici sfîrșit, nici început. Ființele cunosc moartea și viața, fără să aibă vreodată siguranța împlinirii. Cînd goale, cînd pline, ele nu constau în forme fixe. Anii nu pot fi ținuți în loc, nici timpul oprit. Suiș și coborîș, plinătate și gol, totul sfîrșește doar ca să reînceapă[57].

Reluînd termenii folosiți de Isabelle Robinet, „fiind ciclice, timpul și lumea taoiștilor permit un reînceput, o renaștere; sînt un timp și o lume de veșnice transformări. Specificul acestui timp circular, după cum declară cu emfază taoiștii, constă în faptul de a fi reversibil, spre deosebire de timpul obișnuit al oamenilor, care este fără întoarcere și se îndreaptă vectorial către un sfîrșit, către moarte"[58]. În această perspectivă, chiar și lucrul cel mai tragic pentru om, propria-i moarte și descompunere, nu i se mai pare oribil, dacă devine conștient că aceasta nu este decît una dintre multiplele faze ale transformării lui Dao. Ca dovadă, atitudinea, aparent provocatoare și eminamente contrară riturilor, lui Zhuangzi la moartea soției sale:

> Cînd lui Zhuangzi îi muri soția, Huizi (Hui Shi) veni să-i prezinte condoleanțe. Îl găsi stînd ghemuit, cu genunchii depărtați, bătînd într-o oală și cîntînd.

în „a ghida și a induce" (*daoyin*) energia vitală în așa fel încît aceasta să poată circula nestînjenită prin tot corpul, vezi Livia KOHN și SAKADE Yoshinobu (coord.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, University of Michigan, Ann Arbor, 1989.

57. *Zhuangzi* 17, p. 259.

58. *Histoire du taoïsme*, p. 21.

Huizi îi spuse: „Cînd ai trăit împreună cu cineva, cu care ai crescut copii și lîngă care ai îmbătrînit, e deja culmea să nu-i deplîngi moartea, dar să stai și să bați într-o oală și să cînți e prea de tot!".
Zhuangzi răspunse: „Te înșeli. Cînd s-a săvîrșit ea din viață, cum crezi oare că n-am simțit imensitatea pierderii? Atunci am început să urc spre originea ei: a fost o vreme cînd nu exista viață. Nu numai că nu exista viață, dar a fost o vreme cînd nu exista formă. Nu numai că nu exista formă, dar a fost o vreme cînd nu exista suflu vital. Dintr-un amestec amorf, ceva s-a transformat și a apărut suflul vital; în suflul vital ceva s-a transformat și au apărut formele; ceva s-a transformat în forme și a apărut viața. Or, acum, după o altă transformare, ea s-a dus în împărăția morții, însoțind astfel ciclul celor patru anotimpuri, primăvară, vară, toamnă, iarnă. În clipa în care s-a culcat să doarmă în cea mai mare dintre locuințe, n-am putut decît s-o plîng, dar mi-am dat seama că nu înțeleg nimic din destin, de aceea am încetat să mai plîng"[59].

Cînd omul renunță să se mai străduiască și să mai vrea, să le impună lucrurilor cadrele sale de gîndire și modul lui de acțiune, cînd se mulțumește să asculte și să reflecteze lucrurile așa cum sînt, pe scurt, cînd se desprinde de toate, ce-i mai rămîne ca mod de existență fundamental? Nașterea, creșterea, declinul și moartea: tot atîtea procese spontane, naturale, care țin de voința Cerului. Acesta este „destinul nostru ceresc", foarte greu de acceptat totuși, pentru că noi vrem tot mereu să hotărîm, tot mereu să alegem; felul nostru de a fi, rostul nostru este să vrem.

Iată de ce Zhuangzi ne propune să trecem la un cu totul alt nivel, deschizînd brusc o perspectivă în abis în care zărim dintr-o singură privire – ca într-o iluminare – infinitul, insondabilul lui Dao, care neostoit aspiră spiritul precum un vîrtej într-un hău fără de sfîrșit. Alături de tentația de a te lăsa cuprins de amețeală, mintea nu poate să nu-și pună acea ultimă întrebare privind existența unui „creator" (*zaowuzhe*), de multe ori evocată în *Zhuangzi*, dar rămasă în suspensie:

Cerul se învîrtește? Pămîntul stă pe loc?
Iar soarele și luna își pizmuiesc tărîmul?
Cine conduce toate? Cine le stăpînește?
Cine, nimic făcînd, iscă și mișcă toate?
Să fie vreun resort, un ceva mișcător,
ce fără de ostoi mersul nu-și conținește?
Să crezi că toate mișcă și mereu se învîrt
nicicînd să se oprească putință neavînd?[60]

5
Discurs și logică în perioada Regatelor Combatante

Miza discursului

În secolele al IV-lea și al III-lea, în perioada Regatelor Combatante, se elaborează noțiunile fundamentale de Dao („Calea"), *qi* („suflu vital"), Yin/Yang etc., dar adevărata miză în jurul căreia se articulează ele este cea a discursului. Războiul pentru hegemonie dintre vasalități se dă și prin războiul dintre discursuri, într-o vreme cînd la gînditorii chinezi se confirmă o adevărată fascinație pentru problemele limbajului. Aceasta sfîrșește de altfel prin a caracteriza întreaga perioadă anterioară introducerii budismului care, începînd cu secolul I al erei creștine, aduce concepții noi prin intermediul limbilor indo-europene.

Pătura literaților sau a cărturarilor (*shi*), care, încă de pe vremea lui Confucius, începe să se situeze în fruntea celor „patru categorii ale poporului", nu are ca activitate specializată decît mînuirea discursului, pe cînd celelalte trei (țăranii, meșteșugarii și negustorii) au activități bine determinate prin statutul lor social. În societatea ierarhizată din timpul dinastiei Zhou, literații *shi*, demnitari de rang subaltern însărcinați cu treburile țării, reprezentau categoria cea mai de jos a aristocrației. O dată cu declinul acesteia și prăbușirea ierarhiei feudale către sfîrșitul perioadei Primăverii și Toamnei în secolul al V-lea î.Hr., ei au căpătat o importanță tot mai mare, dobîndind un statut social puternic marcat de cunoaștere ca instrument de promovare[1]. Atunci are loc o specializare intelectuală a acestei categorii care își acordă un acces mai larg la scriere, domeniu rezervat pînă atunci scribilor regali. În momentul în care riturile își pierd semnificația în rîndurile clasei nobiliare din vremea Regatelor Combatante, literații rămîn unicii deținători ai tradiției rituale și scripturale pe care o numesc Dao. Această „Cale", despre care ei spun că este moștenitoarea spiritului instituțiilor antice și pe care au misiunea s-o apere și s-o păstreze, contribuie foarte mult la conștientizarea lor ca pătură socială aparte.

---

1. Vezi mai sus, capitolul 3, p. 70.

Diferitele curente de gîndire provenite din rîndul literaţilor în timpul Regatelor Combatante se definesc mai ales în funcţie de poziţia lor faţă de discurs. Arătîndu-se conştienţi de pericolele sale, confucianiştii, ai căror reprezentanţi de frunte sînt Mencius şi Xunzi, nu pot face altceva decît să caute să folosească cît mai bine ceea ce constituie unul dintre atuurile majore ale umanităţii. Logicienii, tehnicieni ai discursului, consideră funcţionarea acestuia ca reprezentînd un scop în sine. Alţii, precum Laozi sau Zhuangzi, caută să discrediteze total discursul şi raţiunea umană în numele altei realităţi, mai vastă şi esenţială: Dao al firescului şi al spontaneităţii. Rămîn cei pentru care discursul nu este decît instrumentul unei puteri erijate în absolut: legiştii. Singurul situat în afara acestei dezbateri este curentul cosmologic care, în mod semnificativ, nu se elaborează decît spre sfîrşitul perioadei Regatelor Combatante şi se dezvoltă mai ales în timpul dinastiei Han, în momentul în care discursul, încheindu-şi misiunea de unificare a imperiului, încetează să mai fie centrul preocupărilor.

Logicienii (şcoala nominalistă)

Ca mulţi autori din perioada Regatelor Combatante, Hui Shi, unul dintre logicienii cei mai cunoscuţi şi prieten al lui Zhuangzi[2], caută o soluţie practică pentru problemele din cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea şi crede că o găseşte într-un discurs corect care, în opinia lui, reprezintă instrumentul cel mai eficace pentru a adapta acţiunea la circumstanţele politice ale momentului. Această preeminenţă a mizei practice şi normative se află, fără îndoială, la originea unei prejudecăţi foarte răspîndite: gîndirea chineză ar propune o înţelepciune foarte frumoasă, desigur, dar total lipsită de logică. În capitolul de faţă, vom încerca mai ales să arătăm în ce mod gîndirea antică s-a supus unor exigenţe logice, nu numai în sensul larg al cuvîntului, dar şi într-un sens mai tehnic[3].

Înainte de a fi reuniţi, în cursul secolului al II-lea î.Hr., conform clasificării Han, sub eticheta de „şcoala formelor şi a numelor" (*xingmingjia*), logicienii sau nominaliştii, cunoscuţi în primul rînd ca specialişti ai argumentării (*bian*), au trecut de la practica la teoria acestei arte speciale. După cum s-a văzut, caracterul, compus din două elemente simetrice de-o parte şi de alta a radicalului „vorbire", poate fi adesea înlocuit cu omofonul său *bian*, scris cu radicalul „cuţit"[4]. Este vorba deci de o operaţie de decupare, de discriminare, pe scurt de analiză logică, care constă în tranşarea între două afirmaţii contradictorii:

---

1 Vezi mai sus, capitolul 4, „Paradoxurile lui Hui Shi".

2 Cf. Gregor PAUL, „Reflections on the Usage of the Terms «Logic» and «Logical»", în *Journal of Chinese Philosophy*, 18, 1 (1991).

3 Vezi capitolul 4, p. 86.

A spune că nici o propoziție nu este mai presus de celelalte în argumentarea logică nu ar putea corespunde realității (*dang*). [...] Argumentarea constă în aceasta: unul spune că este așa, altul spune că nu este așa, și iese învingător cel a cărui propoziție corespunde realității[5].

Teoriile școlii moiste tîrzii (sfîrșitul secolului al IV-lea – sfîrșitul secolului al III-lea) privitoare la logică, dar și la multe alte subiecte, precum geometria, optica sau mecanica, sînt cuprinse în Canonul moist (*Mojing*), care ocupă astăzi cele șase capitole centrale ale cărții *Mozi*. Acestea prezintă viziunea coerentă a unei științe universale care ar cuprinde patru discipline: cunoașterea numelor, a obiectelor, a modului de a le pune în legătură și a modului de a acționa[6].

Curentul moist nu-și ascunde atitudinea raționalistă, prin care respinge speculațiile privind legătura dintre Cer și Om și îi caută gîndirii etice temeiuri pur logice. Dar și în domeniul logicii, și în cel al eticii se caută nu atît Adevărul, cît mai degrabă norme, criterii, repere care să ghideze cunoașterea și acțiunea. Pericolul inerent discursului nu este așadar de a eșua în domeniul falsului ca neadevăr, cît mai degrabă de a-și pierde reperele, admițînd de pildă în final similaritatea unor propoziții fals paralele: un hoț este un om; dar, în ciuda principiului general ce afirmă că este condamnabil să ucizi un om, nu rezultă că a ucide un hoț înseamnă a ucide un om[7].

Alături de Canonul moist, cartea *Gongsun Longzi*, atribuită sofistului Gongsun Long (începutul secolului al III-lea î.Hr.), constituie sursa noastră principală pentru cercetarea disciplinei logice din China antică. Deși în realitate textul ajuns pînă la noi este un fals din secolele IV-VI d.Hr., se poate acorda totuși un anumit grad de autenticitate primelor două capitole intitulate „Despre calul alb" și „Despre desemnarea lucrurilor", capitole despre care vom vorbi mai tîrziu[8].

---

5. *Mojing* (Canonul moist) B 35 după numerotarea Graham (vezi nota următoare). Pentru regula logică a terțului exclus, vezi Donald LESLIE, *Argument by Contradiction in Pre-Buddhist Chinese Reasoning*, Australian National University, Canberra, 1964.
6. Vezi mai sus, capitolul 3, nota 7. Studiul cel mai aprofundat într-o limbă occidentală asupra școlii moiste tîrzii rămîne fără îndoială cel al lui Angus C. GRAHAM, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Chinese University Press, Hong Kong, 1978. Graham propune o reorganizare și o numerotare a rubricilor Canonului moist pe care le urmăm aici.
7. Logica moistă pare să se întîlnească aici cu argumentarea lui Mencius asupra regicidului, vezi capitolul 6, nota 8.
8. Pentru textul chinezesc, se poate face referință la numeroase ediții, mai ales la cea a marelui specialist chinez în dialectica antică PANG Pu, *Gongsun Longzi jinyi*, Ba Shu shushe, Chengdu, 1989. Pentru traduceri, vezi MEI Yi-pao, „The Kung-sun Lung-tzu, with a Translation into English", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 16 (1953), pp. 404-437; de asemenea, Max PERLEBERG, *The Works of Kung-sun Lung-tzu*, Hong Kong, 1952. Vezi și studiile lui Angus C. GRAHAM, „The Composition of Kung-sun Lung-tzu", in *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Institute of East Asian Studies, Singapour, 1986,

Şcoala logicienilor a apărut în primul rînd ca o activitate mai ales experimentală, exploratorie, chiar ludică, socotită de majoritatea celorlalte curente de gîndire ca fiind pură pierdere de vreme. Desigur, logicienii din China antică împărtăşesc împreună cu omologii lor greci aceeaşi fascinaţie pentru limbaj, aceeaşi nerăbdare de a explora posibilităţile şi limitele unui instrument descoperit de curînd. Or, aşa cum arată Zhuangzi, raţiunea ca instrument îşi găseşte limitele în absurd. După opinia lui A.C. Graham, în timp ce grecii ar fi reuşit să depăşească această etapă experimentală stabilind regulile unei logici formale, gîndirea logică chineză nu pare să fi depăşit un stadiu embrionar[9].

Concepţia instrumentală asupra limbajului

În contrast cu tradiţia filozofică greacă, un punct comun tuturor curentelor mai mult sau mai puţin interesate de chestiunea limbajului îl reprezintă absenţa interesului pentru definiţie ca purtătoare de semnificaţie şi ca mijloc de acces la realitatea lucrurilor. În timp ce dialogurile platoniciene se preocupă în principal de formularea definiţiilor celor mai exacte ca mijloace de atingere a adevăratei cunoaşteri, un Confucius, un Mencius sau un Laozi sînt, dimpotrivă, atenţi să evite furnizarea unor definiţii pentru termenii – totuşi – cruciali pe care îi utilizează: am putea lua ca exemplu modul imprecis în care Confucius schiţează noţiunea de *ren*, în loc să-i traseze net contururile[10].

Refuzul definiţiei nu se explică numai prin teama că aceasta ar fi în mod necesar limitativă, ci şi, în general, printr-o diferenţă de orientare, importantă fiind nu atît semnificaţia teoretică ce se poate da unei noţiuni, cît maniera în care ea trebuie folosită şi mai ales trăită. În general, gînditorii chinezi care au reflectat asupra limbajului s-au interesat mai mult de aspectul pragmatic al raportului dintre limbaj şi vorbitori decît de aspectul semantic al legăturii limbajului cu realitatea extralingvistică. Altfel spus, limbajul este mai important prin funcţia sa normativă decît prin cea descriptivă, net privilegiată de tradiţia aristotelică. În loc să ne punem întrebări asupra caracterului adevărat sau fals al unei propoziţii, ne vom întreba în primul rînd ce efect va putea exercita o anumită credinţă asupra oamenilor sau ce implicaţii morale ori sociale vor putea fi desprinse dintr-o propoziţie oarecare.

---

pp. 125-166; şi J.E. KANDEL, *Ein Beitrag zur Interpretationsgeschichte des abstrakten Denkens in China: Die Lehren des Kung-sun Lung und deren Aufname in der Tradition*, Höchberg, 1976.

9. *Cf. Disputers of the Tao: Philosophical Argumentation in Ancient China*, Open Court, La Salle (Illinois), 1989, p. 76. Despre logica chineză antică, vezi şi Janusz CHMIELEWSKI, „Notes on Early Chinese Logic", in *Rocznic Orientalistyczny*, 26, 2 (1963), pp. 91-105; 29, 2 (1965), pp. 117-138; 30, 1 (1966), pp. 31-52.

10. Vezi capitolul 2, notele 11 şi 12.

Gîndirea chineză se distinge deci în primul rînd prin accentul pe care îl pune pe limbaj ca generator de comportament, şi mai puţin ca exprimare semantică a unui conţinut[11]. Nu este vorba însă decît de o diferenţă de accent, căci gînditorii Antichităţii chineze, şi în special logicienii, făceau clar distincţia între o propoziţie care este „adevărată", în sensul în care ea „cade drept" (*dang*) prin adecvare cu realitatea faptelor, şi o propoziţie admisibilă, acceptabilă în sensul în care este logic posibilă (*ke*). Aşa cum se va vedea mai departe, este cazul paradoxului „Calul alb nu e cal" care, în mod evident, nu corespunde nici unei realităţi, dar despre care trebuie să arătăm că poate fi susţinută logic. Trebuie deci să ne ferim de o tendinţă excesivă de modelizare care ar vrea să facă din chineza veche ilustrarea prin excelenţă a teoriilor logico-lingvistice moderne[12].

Teoria „numelor de masă"

Primele capitole din *Gongsun Longzi*, care constituie textele cele mai celebre privitoare la logică, sînt şi cele mai problematice din filozofia chineză. S-au emis, îndeosebi, o mulţime de ipoteze privind interpretarea paradoxului calului, dar nici una nu a reuşit să găsească o cheie total convingătoare, făcînd raţionamentul lui Gongsun Long să apară în mod iremediabil ca o adunătură de argumente amăgitoare. Recent, Angus C. Graham şi Chad Hansen au încercat să răstoarne problema arătînd că tocmai propriile noastre prejudecăţi ne fac să privim logica chineză dintr-un unghi necorespunzător[13]. Plecînd de la o analiză bazată pe raportul dintre întreg şi părţi, ar fi posibil ca aceste texte să fie considerate ca formînd un ansamblu coerent.

Hansen pare să furnizeze o cheie care, după Graham, ar deschide în fine poarta unei înţelegeri logice a textelor în discuţie plecînd de la

11. *Cf.* mai ales Donald J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1969, p. 55.
12. Este şi reproşul ce ar putea fi adresat lucrărilor lui Chad HANSEN (în special *Language and Logic in Ancient China*, University of Michigan Press, 1983 şi *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, 1992), care prezintă un interes indiscutabil, dar păcătuiesc printr-un gust prea pronunţat pentru jargonul matematic şi, în general, printr-un exces de formalizare din cauza aplicării, nu întotdeauna critică, a tezelor filozofiei analitice moderne la studiul filozofiei chineze vechi. În jurul ideii rezumate de cunoscutul titlu al lucrării lui J.L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire* (vezi capitolul 2, nota 24), s-a elaborat, în special în gîndirea anglo-saxonă, o concepţie pragmatică asupra limbajului care prezintă discursul ca fiind în sine o formă de acţiune.
13. *Cf.* Angus C. GRAHAM, „Kung-sun Lung's Discourse re-read as argument about whole and part", in *Studies in Chinese Philosophy* (referinţe în nota 8), pp. 193-215. Lucrărilor lui Chad HANSEN citate în nota precedentă li se poate adăuga articolul său „Chinese Language, Chinese Philosophy, and «Truth»", in *Journal of Asian Studies*, 44, 3 (1985), pp. 491-519.

constatarea că substantivele funcţionau în chineza veche mai mult ca „nume de masă" (*mass nouns*) decît ca „numele numărabile" (*count nouns*) din limbile indo-europene. De exemplu, substantivul *ji* („pasăre") este în chineză un nume generic, nenumărabil dacă este folosit singur. El nu poate fi numărat decît însoţit de un indicator al cantităţii, cînd desemnează o parte în raport cu întregul reprezentat prin păsări în general. Prin aceasta, substantivul „pasăre" se distinge de substantivul „cocoş", care este numărabil şi care, în această calitate, poate purta marca singularului sau a pluralului şi desemnează un individ sau o unitate, suma mai multor indivizi sau unităţi constituind o clasă. Putem rezuma spunînd că substantivele numărabile presupun întrebarea „unul sau mai mulţi?", în timp ce numele de masă răspund la întrebarea „puţin sau mult?". Necazul este că afirmaţia lui Chad Hansen, cum că „toate substantivele chinezeşti sînt nume de masă", este mult prea peremptorie pentru a fi exactă, mai ales pentru un lingvist ca Christoph Harbsmeier care, în urma analizei sintactice, arată că realitatea limbii chineze vechi este mult mai complexă[14].

Din perspectiva lui Hansen, raţionînd pe baza substantivelor numărabile, curentele de gîndire izvorîte din tradiţia aristotelică tind să conceapă realitatea în termeni de entităţi identificabile, desemnate prin nume comune sau substantive. În aceste condiţii, realitatea apare ca discontinuă, deci analizabilă (de exemplu, în atomi). Gînditorii chinezi, în schimb, percep realitatea ca un tot continuu în care părţile se întrepătrund şi, prin desăvîrşire, capătă forme (*xing*) din ce în ce mai particulare. Tocmai în aceşti termeni îşi reprezintă cosmogoniile din China antică devenirea lumii vizibile, nu ca o creare *ex nihilo* a multitudinii de fiinţe de către un creator unic, ci ca un proces de diversificare pornind de la o realitate originară totalizatoare, denumită cel mai adesea Dao[15].

O concepţie de sorginte aristotelică ar aduce în discuţie problematica următoare: cînd numesc „cal" un cal anume şi cînd numesc tot „cal" un alt cal, ce îmi permite să afirm că vorbesc despre acelaşi lucru? Soluţionarea acestei chestiuni rezidă în noţiunea de idee sau concept. Noţiunea, nefiind un „lucru", introduce o inevitabilă dihotomie între, pe de-o parte, lumea lucrurilor sensibile şi, pe de alta, lumea ideilor, care se situează

14 *Cf.* Chad HANSEN, „Language in the Heart-mind", in Robert E. ALLINSON (coord.), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press, 1989, pp. 75-124, şi critica lui Christoph HARBSMEIER în aceeaşi lucrare, „Marginalia Sino-logica", pp. 155-161. Pentru o combatere a tezelor lui HANSEN, vezi HARBSMEIER, „The Mass Noun Hypothesis", in Henry ROSEMONT Jr. (coord.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, Open Court, La Salle (Illinois), 1991, pp. 49-66. Vezi şi Heiner ROETZ, „Validity in Chou Thought: On Chad Hansen and the Pragmatic Turn in Sinology", in Hans LENK şi Gregor PAUL (coord.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 69-112.

15 Vezi capitolul 10.

în afara şi deasupra celei dintîi şi care nu este accesibilă decît prin intermediul spiritului. Va trebui deci să alegem între „ideile-realităţi" care ar fi obiecte comune unor anumiţi indivizi (poziţia „realistă") şi „ideile-concepte" comune tuturor spiritelor (poziţia „conceptualistă").

Concepţia nominalistă

Rămîne şi o a treia soluţie care presupune să concepem nu ideile, ci numele ca simple unelte ce permit analizarea realităţii: aceasta este poziţia „nominalistă", ce caracterizează reflecţia tuturor curentelor din China veche preocupate de problema limbajului. Interesul s-a manifestat mai întîi în privinţa relaţiei dintre nume (*ming*) şi realităţi (*shi*), propoziţiile nefiind luate în considerare decît într-un stadiu ulterior. După cum remarcă Christoph Harbsmeier, „preocuparea principală nu este, în esenţă, asociată cu relaţia dintre doi termeni. Filozofii chinezi ai limbajului se preocupau în principal de relaţia dintre nume şi lucruri"[16]. Contrar prezentării făcute de unii istorici chinezi preocupaţi să răspundă acuzei de tradiţionalism dogmatic, în nici una dintre aceste teorii ale limbajului nu intervine noţiunea platonică de „idei" sau „idealuri", şi nici măcar de definiţii sau concepte care ar reprezenta esenţa (sau sensul) numelor[17]. Întreaga dezbatere asupra existenţei sau inexistenţei universaliilor, care a preocupat atît de mult scolastica medievală europeană nu este numai în ocurenţă lipsită de sens, ci poate constitui chiar un obstacol major în calea înţelegerii în specificitatea lor a dezbaterilor gînditorilor chinezi asupra limbajului.

Realitatea fiind percepută ca un tot continuu, limbajul (ceea ce chinezii numesc „numele") apare ca un simplu instrument ce permite „decuparea" (*fen*), adică practicarea unor distincţii pertinente. Aceste decupaje pun astfel în evidenţă opoziţii şi distincţii care pot fi considerate tot atîtea judecăţi de valoare subiective şi arbitrare. Aici se întîlnesc, într-adevăr, funcţia descriptivă şi cea normativă a limbajului, faptul de a decupa fiind un mod de a analiza realitatea, dar şi de a o evalua – şi tocmai asupra acestui punct este îndreptată critica lui Zhuangzi.

Conform interpretării lui Zhuangzi, limbajul nu face decît să ia „masele" ca pe nişte *lucruri* decupate şi demarcate unele de altele prin practicile lingvistice ale comunităţii, dînd apoi fiecărui lucru un

16. „Marginalia Sino-logica", p. 128.

17. *Cf.* îndeosebi HU Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China*, ediţia I, Shanghai, 1922, reed. Paragon Press, New York, 1963; FUNG You-lan (FENG Youlan), *Zhongguo zhexue shi*, ediţia I, Shanghai, 1931-1934, trad. de Derk BODDE, *A History of Chinese Philosophy*, vol. I, Princeton University Press, 1952. Hu şi Feng, care au scris sub influenţa marii revolte antitradiţionaliste din 4 mai 1919, par preocupaţi înainte de toate să arate că gîndirea chineză nu are nimic de învăţat de la cea occidentală, de unde şi căutarea febrilă de echivalente ale celei de-a doua în cea dintîi.

nume. Dincolo de caracterul convenţional pe care filozofia occidentală îl recunoaşte sunetelor sau simbolurilor utilizate de comunitatea vorbitorilor, o atare concepţie despre limbaj vede convenţia nu numai în relaţia dintre semnificant şi semnificat, ci chiar în decupajul semnificanţilor. A denumi înseamnă, practic, a decupa, a face distincţii, care sînt ele însele convenţionale ca rezultate ale unui consens în sînul comunităţii asupra modului de a percepe lumea.

Aşadar, decupajele practicate în realitate de către discurs se fac totdeauna „în situaţie", în măsura în care sînt cerute de experienţe trăite, concrete:

> Admisibil (*ke*), spuneţi? Bine, să zicem admisibil. Inadmisibil? Bun, atunci fie şi inadmisibil. Dao se înfăptuieşte pe măsură ce înaintăm prin el: lucrurile devin ceea ce sînt pe măsură ce le spunem astfel[18].

În China, cu gîndirea se întîmplă la fel ca şi cu peisajul: chinezii n-au simţit niciodată nevoia să reconstituie viziunea în perspectivă, care presupune un punct de vedere ideal. Ei i-au preferat întotdeauna o „perspectivă degajată" în care ochiul care priveşte face parte din peisaj şi evoluează cu el. Ca şi în pictură, privirea este întotdeauna „în situaţie", intelectul care încearcă să discearnă repere este şi el în situaţie, ia decizii şi lămureşte lucrurile pe măsură ce progresează în discurs, fără să caute să stabilească reguli absolute şi definitive (precum silogismul). Este, poate, una dintre raţiunile pentru care gîndirea logică chineză nu s-a dotat niciodată cu un dispozitiv sistematic de reguli formale.

În concepţia convenţionalistă a limbajului proprie tradiţiei chineze se pot distinge două poziţii fundamentale. Pentru confucianişti, numele sînt pur convenţionale, dar există distincţii „corecte" pe care limbajul trebuie să le reflecte: acesta este rostul „corectării numelor", conform căreia convenţia lingvistică, înţeleasă ca uzaj normativ al limbajului, permite restabilirea unei legături sociale slăbite[19]. Urzeala lingvistică vine atunci să repare spărturile urzelii sociopolitice, restabilind adecvarea corectă dintre nume şi realităţile pe care se presupune că le desemnează. Într-o concepţie ritualistă despre limbaj, simplul fapt de a denumi comportă în sine o judecată de valoare. Obiectivul „corectării numelor" este deci crearea unui soi de limbaj ideal susceptibil să întreţină echilibrul şi armonia în sînul relaţiilor sociale. O bună ilustrare este furnizată de un autor din secolul I d.Hr.:

> Confucius a refuzat să bea apă de la Izvorul-hoţilor, iar Zengzi n-a acceptat să meargă într-un cartier numit Izbîndă-asupra-mamei, pentru a evita orice contact cu ceva deocheat sau murdar, nevoind să-şi compromită reputaţia în locuri ce purtau nume contrare moralei[20].

---

18 *Zhuangzi* 2, pp. 33-34.

19 Vezi capitolul 2, „Corectarea numelor".

20 WANG Chong, *Lunheng* 28 (*Wen Kong*), ZZJC, p. 94. Referitor la acest autor, vezi capitolul 12.

Și mai convențională este poziția din *Zhuangzi* și *Laozi*, pentru care distincțiile dintre realități sînt impuse de limbaj, care stabilește atît numele, cît și realitățile. În timp ce teoria corectării numelor nu face decît să pună problema adecvării numelor cu realitățile, *Zhuangzi* denunță această chestiune ca fiind o falsă problemă, de vreme ce, pentru el, numele și realitățile sînt stabilite simultan și artificial prin limbaj. În capitolul 32 din *Laozi* (unde se vorbește despre lemnul brut, metaforă a unității lui Dao), apare într-o lumină critică dubla funcție a limbajului, analitică și evaluativă: „De îndată ce se ivesc *zhi*-urile apar și numele". Termenul *zhi* (a cărui grafie comportă radicalul „cuțit") poate desemna atît acțiunea de a tranșa, cît și orice instituție sau măsură ce tinde să impună o anumită ordine realității. Or, conchide capitolul 28, „Marele Meșter se păzește să croiască".

Teoria moiștilor tîrzii poate fi și ea calificată drept nominalistă prin aceea că un nume este presupus „a preleva" un lucru sau o porțiune din realitate. Distincția dintre numele individuale, generice și universale trebuie făcută în funcție de scara „prelevării". Unul dintre centrele de interes majore ale logicii moiste este fixarea criteriilor de distincție pentru numele generice. Un obiect este denumit „cal" și acest nume i se aplică oricărui lucru ce-i este asemănător sau de același tip (*lei*). Numele „cal" nu este decît o abreviere pentru „asemănător obiectului cal" și a te referi la ceva înseamnă de fapt a spune cu ce seamănă acel ceva.

„Calul alb nu este cal"

A gîndi în termeni de „nume de masă" implică mai ales faptul că raportul dintre clasă și membrii care o compun devine o simplă variantă a raportului dintre întreg și părți. Contrar logicii aristotelice care concepe definiția unui lucru pornind îndeosebi de la ceea ce nu este acel lucru sau de la ceea ce exclude el, logica chineză propune un mod de identificare prin includere: un lucru este un întreg care include părți, partea nefiind identică cu întregul. Această concepție se regăsește atît la Gongsun Long, cît și în Canonul moist.

Conform opiniei lui Hansen, reluată de Graham, pe această concepție a raportului dintre întreg și părți și-ar baza Gongsun Long demonstrația logică a faimosului său paradox intitulat „Calul alb nu este cal". Cîtă vreme nu înlăturăm ideea preconceputǎ că Gongsun Long vorbește în termeni de relație între clasă și membru, chiar între universal și particular, nu vom ajunge să înțelegem cum poate el pune pe același plan „calul" și „albul", forma și culoarea, elemente pe care nu face decît să le separe și să le combine. Dar, imediat ce realizăm că trebuie să considerăm „calul" un întreg, o masă compusă din părți omogene din punctul de vedere al formei, și „albul" ca o altă masă compusă din părți omogene din punctul de vedere al culorii, putem admite că un cal alb este efectiv combinația unei părți din prima masă și a unei părți din cea de-a doua.

Din momentul în care concepţia limbajului este axată pe o formulă de tip „un nume/un lucru", se pun întrebări precum: expresia „cal alb" desemnează un singur lucru sau două lucruri distincte şi, în acest ultim caz, unul din lucruri este „alb"?

După cum arată limpede Christoph Harbsmeier, care contestă că termenul chinezesc *ma* („cal") ar fi un nume de masă, nu este deloc nevoie să despicăm firul în patru: Gongsun Long merge pe două interpretări – făcute posibile de lipsa de determinare din chineza veche – a enunţului *baima fei ma*: 1) „Un cal alb nu e cal" şi 2) „«Cal alb» nu este (acelaşi lucru cu) «cal»". Strategia lui Gongsun Long ar consta deci în a-l lăsa pe adversar să se înverşuneze asupra primei interpretări, în timp ce el o susţine liniştit pe a doua[21].

Gongsun Long porneşte de la presupunerea că întregul nu este una din părţi, presupunere a cărei formulare logică este dată în Canonul moist: „«Bou şi cal» nu este «bou»"[22]. În aceste condiţii, întregul „cal alb" apare ca o combinaţie a două părţi dintre care una nu este cal. „Cal alb" poate fi într-adevăr analizat ca o culoare numită „alb" şi o formă numită „cal", prima necorespunzînd cu denumirea „cal":

„[A spune că] «Un cal alb nu este cal» este logic admisibil (*ke*)?

Da.

Cum aşa?

«Cal» este ceea ce ne permite să numim forma, «alb» este ceea ce ne permite să numim culoarea. A numi culoarea nu înseamnă a numi forma. Iată de ce spun: «Cal alb nu este cal». [...]

Obiecţie: Consideraţi un cal ce are o culoare ca nefiind un cal. Or, în întreg universul, nu există cai fără culoare. Se poate admite că nu există cai în univers?

Răspuns: Caii au, desigur, o culoare, ceea ce face că există cai albi. Presupunînd că există cai fără culoare şi că nu există decît cai pur şi simplu, cum s-ar distinge un cal alb? Astfel, albul nu este calul. «Cal alb» este combinaţia dintre «cal» şi «alb». Iată de ce spun: «Cal alb nu este cal»".

Arătînd că o combinaţie nu poate fi denumită prin una dintre părţile sale şi separînd forma şi culoarea, lui Gongsun Long i se poate aduce o altă obiecţie: nu cumva el suprimă prin aceasta şi orice legătură dintre cele două părţi? Într-adevăr, „cal alb" nu face doar să adune la un loc „cal" şi „alb" (al calului, al zăpezii sau al jadului), ci este combinaţia dintre ceea ce este în acelaşi timp şi cal, şi alb. Altfel spus, „cal", care nu exclude nici o culoare, nu este acelaşi lucru cu „cal alb", care exclude toate celelalte culori cu excepţia albului:

„Obiecţie: Cînd eşti în prezenţa unui cal alb, nu poţi spune că nu e cal. Lucrul despre care nu se poate spune că nu e cal nu este oare cal? Ba da, cînd este un cal alb, se consideră că e cal, de ce nu este cal atunci cînd e alb?

21 Cf. „Marginalia Sino-logica", pp. 152 şi 160.

22 *Mojing* B67, după numerotarea lui Graham (vezi mai sus, nota 6).

– Răspuns: Pentru cineva care caută un cal, un cal galben sau negru e la fel de bun. Pentru cineva care caută un cal alb, unul galben sau unul negru nu va fi la fel de bun. Presupunînd că un cal alb este același lucru cu un cal, ceea ce caută cei doi inși ar fi unul și același lucru. Ar fi unul și același lucru din pricină că albul nu s-ar diferenția de cal. Dar, dacă ceea ce caută ei nu se diferențiază, cum să explici că un cal galben sau negru este admisibil în primul caz, iar în al doilea nu? Că un lucru este totodată admisibil și inadmisibil constituie în mod evident o contradicție în termeni. Prin urmare, un cal galben și un cal negru înseamnă același lucru prin aceea că răspund propoziției «e un cal», și nu propoziției «e un cal alb»: aceasta este o dovadă concludentă că «cal alb» nu este «cal»!".

Încă de la început, Gongsun Long ne închide într-o alternativă simplă: fie „cal alb" este combinația dintre „cal" și altceva, caz în care această combinație nu înseamnă cal pur și simplu; fie un cal alb înseamnă un cal, caz în care nu se adaugă nimic și a spune „cal alb" înseamnă același lucru cu a spune „cal". Este poziția în care cel ce obiectează se trezește împins fără voia lui. O dată ce se admit premisele potrivit cărora „cal alb" este combinația dintre forma calului și culoarea albă, raționamentul lui Gongsun Long este inatacabil. Ceea ce falsifică însă aceste premise este faptul că forma cal este tratată cu același titlu ca și culoarea albă, ca o simplă parte a întregului care ar fi calul alb. Altfel spus, forma (cal) și culoarea (alb) sînt puse pe același plan, într-un raport de coordonare de tipul „O piatră dură și albă", exemplu logic pe care îl găsim în Canonul moist:

Piatra este una, însușirea de a fi dură și cea de a fi albă sînt două, dar ele se află în piatră[23].

În acest caz, s-ar putea spune, în maniera lui Gongsun Long, că „Piatra este albă" nu este același lucru cu „Piatra este dură și albă". Dar tocmai făcînd apropierea analogică dintre exemplul calului și cel al pietrei se poate percepe ceea ce este neadevărat în primul. Nu este într-adevăr posibil să punem pe același plan cele două părți care ar fi culoarea albă și forma cal, calul fiind prin el însuși un întreg căruia partea culoare îi este subordonată. De fapt, între „cal" și „alb" există nu o relație de coordonare, ci una de subordonare: calul este un întreg în forma lui, se identifică total cu ea, în timp ce culoarea lui nu este decît o parte.

„Despre desemnarea lucrurilor"

Dificilul capitol „Despre desemnarea lucrurilor" (*Zhiwu lun*), care urmează în *Gongsun Longzi* după „calul alb", face obiectul unor interpretări

23. *Mojing* B37, după numerotarea lui Graham.

pe cît de numeroase, pe atît de contradictorii[24]. Termenul *zhi*, în literatura filozofică preimperială, este mai întîi un verb care înseamnă „a arăta cu degetul spre", „a desemna". În capitolul 22 din *Xunzi*, unde se vorbeşte despre „corectarea numelor", de exemplu, *zhi* înseamnă a desemna lucrurile prin mijlocirea numelor. Luat ca substantiv, *zhi* înseamnă desemnare, faptul de a desemna, dar şi ceea ce este astfel desemnat. În *Gongsun Longzi*, ceea ce este desemnat sînt fie lucrurile (*wu*), fie lumea ca totalitate (*tianxia*). Această ultimă expresie, care înseamnă literal „tot ce se află sub cer", trebuie înţeleasă aici în sensul pe care i-l dă *Zhuangzi* 21: „Lumea este lucrul în care cele zece mii de fiinţe nu fac decît una". Există deci întregul, care este lumea, şi părţile sale – lucrurile. Cînd desemnăm un lucru, o facem întotdeauna „pe fundalul" lume: actul desemnării constă în a detaşa un lucru de pe fundalul său. Ce se întîmplă însă cînd se trece de la desemnarea lucrurilor, adică a părţilor, la desemnarea întregului care este lumea? Se folosesc numele pentru a desemna lucrurile unele în raport cu altele, dar pe ce fundal va fi desemnată lumea? Acesta este sensul paradoxului inaugural al eseului:

> Paradox: Cînd nu există nici un lucru care să nu fie ceea ce este desemnat, a desemna nu înseamnă a desemna. [...]
> Argumentare: „Ceea ce este desemnat" este ceea ce nu există pe lume; „lucrurile" sînt ceea ce există pe lume. Ca ceea ce există pe lume să fie considerat ca fiind ceea ce nu există pe lume nu este admisibil.

Paradoxul ţine de extinderea desemnării unui lucru particular asupra întregului. Dacă desemnăm lumea ca fiind „lucrurile", ne lovim de faptul că acestea nu sînt decît părţile lumii. Or, nici o parte a lumii, nici un lucru nu este lumea, care este aşadar nedesemnabilă. Altfel spus, cînd căutăm să desemnăm lumea în întregul ei, nu găsim obiect acestei desemnări. Întregul nu este, prin definiţie, desemnabil; şi totuşi, toate părţile sale sînt. Zhuangzi se amuză rezumînd şi ridiculizînd acest paradox care se va întîlni ulterior cu dezbaterea în jurul chestiunii: cuvintele servesc la desemnarea părţilor, dar pot ele oare desemna întregul (adică sensul)?

> Dacă desemnaţi una cîte una cele o sută de părţi ale calului fără a ajunge să obţineţi un cal în timp ce el se află acolo, legat în faţa voastră, este pentru că plasaţi cele o sută de părţi pe un cu totul alt plan pentru a le numi „cal"[25].

---

24 *Cf.* Angus C. GRAHAM, „Kung-sun Ling's Essay on Meanings and Things", in *Journal of Oriental Studies*, 2, 2 (1955), pp. 282-301; CHENG Chung-ying şi Richard H. SWAIN, „Logic and Ontology in the *Chih Wu Lun* of Kung-sun Lung-Tzu", in *Philosophy East and West*, 20, 2 (1970), pp. 137-154.

25 *Zhuangzi* 25, p. 392.

Nu putem rezista ispitei de a încheia acest capitol cam prea cabalin cu savuroasa povestioară din *Han Feizi*:

> Ni Yue, un bărbat din vremea dinastiei Song, excela în arta argumentării. El susținea că „un cal alb nu e cal", ca și argumentatorii de la academia Jixia din timpul dinastiei Qi. În ziua în care, călare pe un cal alb, a vrut să treacă vama, el a trebuit totuși să achite taxa pentru cai[26]...

26. *Han Feizi* 32, ed. ZZJC, p. 201. Despre academia Jixia, vezi capitolul 8, nota 3.

6
Mencius, moştenitorul spiritual al lui Confucius

Primele formulări ale gîndirii chineze au fost generate de o situaţie de criză: deteriorarea vechii ordini pe care o deplînsese Confucius şi introducerea unei noi ordini, deja perceptibilă la Mozi. Spre sfîrşitul secolului al IV-lea î.Hr., climatul intelectual şi datele problemei se schimbă: apare un nou tip de discurs, care caută originea propriilor întrebări, elaborează un mod de justificare teoretică şi tinde să se perfecţioneze pe sine însuşi ca un instrument de raţionalitate. Tot în acest moment, în gîndirea filozofică se formează valorile cărora li se adresează diferitele curente în mod explicit sau, cel mai adesea, implicit. În acest sens, între sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al III-lea, Zhuangzi şi Mencius devin continuatorii curentelor de gîndire fondatoare:

> După moartea lui Confucius (în 479 î.Hr., conform tradiţiei), cei şaptezeci de discipoli ai săi s-au răspîndit care încotro pe la curţile seniorilor. Cei mai importanţi dintre ei au devenit maeştri şi miniştri. Cei mai puţin importanţi au devenit prieteni şi tutori ai demnitarilor ori s-au retras şi nu au mai fost văzuţi niciodată. [...] În cursul acestei perioade, pretutindeni se dădeau lupte armate între Regatele Combatante, iar curentul confucianist a decăzut. Tradiţia erudită s-a păstrat numai în regatele Qi şi Lu. În timpul domniei regelui Wei (357-320) şi Xuan (319-301), în Qi au trăit bărbaţi ca Mencius şi Xunzi care urmau învăţătura Maestrului, preamărindu-l, şi au devenit celebri printre contemporani prin ştiinţa lor[1].

Mengzi sau Mencius (forma latinizată a numelui) a trăit în jurul anilor 380-289 î.Hr., fiind contemporan cu Zhuangzi[2]. Deşi se pare că nu l-a întîlnit niciodată pe Zhuangzi şi se situează într-o perspectivă cu totul diferită de acesta, el este principalul său interlocutor filozofic, preocupat în general de aceleaşi teme de reflecţie şi aceleaşi întrebări. Originar dintr-un ţinut vecin cu regatul Lu, patria lui Confucius, se spune că Mencius a studiat sub îndrumarea unui discipol al lui Zisi (cca 485-420 î.Hr.), nepotul Maestrului, format la rîndul său de discipolul Zengzi (cca 505-436 î.Hr.) – filiaţie directă care face din Mencius moştenitorul spiritual al lui Confucius.

---

1 *Shiji (Însemnări istorice)*, capitolul 121, Zhonghua shuju, Beijing, 1972, p. 3116.

2 Pentru cele cîteva date bibliografice, vezi *Shiji*, capitolul 74.

Omul ales în fața principelui

Din convorbirile avute de Mencius cu diverși suverani din vremea lui, se știe că, asemenea lui Confucius, a făcut un periplu în diverse regate după vîrsta de șaizeci de ani. Regăsim la el același simț ascuțit al „misiunii cerești" a „omului ales" : perpetuarea Căii regale a Antichității. În două rînduri, el semnalează că vremurile sînt propice venirii pe tron a unui nou rege-înțelept, fapt care, după părerea lui, trebuia să aibă loc o dată la cinci sute de ani. Probabil că Mencius a pornit la drum în căutarea acestui nou înțelept.

Se cuvine să reamintim că, în timpul Regatelor Combatante, literații serveau la curțile acelor suverani care erau dispuși să-i întrețină, fiind un fel de sfetnici itineranți, oarecum în stilul cavalerilor rătăcitori. În procesul de trecere de la descompunerea feudalității antice la centralizarea imperiului, cărturarii *shi* (viitorii literați-funcționari ai birocrației imperiale) cunosc o perioadă – rămasă unică în întreaga istorie chineză – de relativă autonomie în raport cu puterea politică. Ei pot alege să stea alături de un principe sau altul sau să se retragă din viața publică, în funcție de concepția lor personală despre Dao. Dar, foarte curînd, statutul lor se definește ca *shi* („slujbă", „funcție") într-o specializare cu precădere politică, care, în China, stă la originea caracterului ambiguu și paradoxal al relației dintre intelectual și putere. Încă de la început, nu pare să existe un statut specific pentru intelectual, în absența unei separări nete între o *vita activa* preocupată să schimbe lumea și o *vita contemplativa* menită să o explice.

Recunoașterea și valorificarea statutului privilegiat al cărturarilor sînt strîns asociate cu tradiția confucianistă. În *Analectele* lui Confucius, cărturarul apare ca cel ce își asumă în mod obișnuit o sarcină politică pe măsura competenței personale, întruchipînd în același timp și un ideal etic. La Mencius găsim însă – exprimată (fără îndoială) pentru prima dată cu o asemenea forță – conștiința unei distincții fundamentale în gîndirea politică chineză, aceea dintre idealul moral al „Omului ales" (*junzi*) și puterea efectivă a principelui (*jun*). Mencius își face o idee foarte înaltă despre primul, a cărui valoare morală îi permite să trateze de la egal la egal cu cel de-al doilea, mergînd pînă la a opune „noblețea Cerului" celei a oamenilor :

> Mencius spune : „Există demnități conferite de Cer și demnități conferite de oameni. Simțul omeniei și al dreptății, credința și buna-credință, bucuria nemărginită ce ți-o dă facerea de bine sînt demnități conferite de Cer. A fi principe, ministru sau înalt dregător sînt demnități conferite de oameni" (VI A16)[3].

3. Lucrarea *Mengzi* se prezintă sub forma a șapte cărți, fiecare împărțită în două diviziuni, A și B, și avînd drept titlu primele două cuvinte ale textului, la fel ca

Zengzi (discipolul lui Confucius) spunea: „Ceea ce au regii ca bogății, eu am ca omenie; ceea ce dețin ei ca rang, eu dețin ca simț al dreptății. Cum să nu mă mulțumesc cu toate acestea?" (III B2).

În cartea a V-a din *Mencius*, consacrată aproape în întregime problemei relațiilor dintre principe și cărturar, este scris că primul îl poate trata pe cel de-al doilea în trei moduri: ca stăpîn, ca prieten sau ca servitor. Se observă însă repede că relația egalitară de prietenie nu prea are temei:

Zisi (nepotul lui Confucius) spune (suveranului țării Lu): „Dacă privim poziția fiecăruia dintre noi, domnia voastră sînteți principe, iar eu sînt supus: cum aș putea eu îndrăzni să leg prietenie cu un principe? Dacă privim virtutea fiecăruia dintre noi, domnia voastră sînteți cel ce trebuie să mă slujească pe mine; cum ați putea pretinde să-mi fiți prieten?" (V B7).

Rezultă deci că unui literat nu-i mai rămîn decît două posibilități: să-l servească pe principe ca ministru sau să întrețină cu acesta relația dintre maestru și disipol. Cărturarul, care este totodată cu mult mai prejos decît principele prin puterea efectivă pe care o deține și mult mai presus decît acesta din punctul de vedere al valorii personale, se găsește în poziția de supus după codul politic și în cea de maestru după codul etic. Ambiguitatea relației dintre principe și cărturar ține de faptul că fiecare caută să ceară de la celălalt un act de credință, știind în același timp că are nevoie de el pentru a cîștiga legitimitate: cu cît puterea politică simte mai acut nevoia să-și dea o legitimitate morală, cu atît autoritatea morală caută recunoaștere într-un statut de superioritate. Astfel, în perioada de vîrf a Regatelor Combatante, sub impulsul lui Mencius, Dao, ansamblul valorilor morale și culturale susținute de cărturarii *shi*, devine o miză politică.

Mengzi, *lucrare polemică*

În timp ce cuvintele lui Confucius reprezentau, cu un secol mai devreme, un soi de vîrstă de aur în care vorba se înfiripa fără efort, Mencius trebuie să-și petreacă timpul pregătindu-și armele, recurgînd

---

în *Analecte*. Referințele sînt date sub forma tradițională: cifra romană corespunde Cărții, urmată de mențiunea A sau B, iar cifra arabă numerotează secțiunea. Textul poate fi consultat în traducerea franceză a lui Séraphin COUVREUR, *Œuvres de Meng Tzeu* în *Les Quatres Livres*, 1895, reed. Cathasia, Paris, 1950, sau în cea engleză a lui D.C. LAU, *Mencius*, Penguin Books, Harmondsworth, 1970, reeditare revizuită prin confruntare cu textul chinezesc, Chinese University Press, Hong Kong, 1984.

Pentru titlul cărții este păstrată transcrierea din chineză, în timp ce personajul este desemnat sub numele său latinizat, mai familiar, la fel cum „Confucius" este folosit pentru a-l desemna pe Maestrul Kong.

la toate mijoacele posibile pentru a putea răspunde provocărilor și a para atacurile. Într-o vreme cînd se înfruntă „o sută de școli", Mencius are de luptat cu o concurență aprigă: în afară de Calea lui Zhuangzi, apare discursul legist reprezentat de Shen Buhai și Shang Yang; mai sînt apoi și strategii, cunoscuți îndeosebi prin *Sunzi bingfa (Arta războiului după Sunzi)*, diplomații care propovăduiesc alianțe „verticale și orizontale" (nord-sud și est-vest), sofiștii, adepții „Agricultorului divin", fără să uităm mult hulita școală a lui Mozi.

Jean Lévi zugrăvește tabloul înspăimîntător al acestei perioade în care predomină stratagemele și șiretlicurile, în care „comportamentele nu se măsoară cu talgerul dreptății, ci cu cel al eficacității", „egoismul, cinismul și ambiția sînt atît de mari încît toate acțiunile eroice sau virtuoase din hagiografiile antice sînt reinterpretate ca niște exemple de amoralitate, iar generozitatea și măreția sufletească sînt atitudini atît de străine mentalității vremii încît sînt pur și simplu de neconceput. În secolele al IV-lea și al III-lea, pare imposibil ca o conduită virtuoasă și dezinteresată să poată fi dictată de altceva decît de prostie"[4]. Într-un atare context, Mencius apare ca un fel de campion solitar a ceea ce contemporanii săi considerau, fără îndoială, ca fiind un idealism strident. Dar, după exemplul lui Confucius, care „știe că ceea ce vrea el nu se poate și totuși de la țelul său nu se abate" (*Analecte*, XIV, 41), Mencius consideră că este de datoria lui să apere învățătura Maestrului în fața și împotriva tuturor, să o înarmeze cu răspunsuri și justificări în fața întrebărilor și obiecțiilor celorlalte curente. În lupta sa, el ajunge astfel să precizeze unele intuiții pe care Confucius nu făcuse decît să le lanseze, iar uneori chiar să adopte puncte de vedere sau metode proprii altor curente, neșovăind, de pildă, să recurgă la tehnica logicienilor sau să integreze în discursul lui noțiuni ori întrebări împrumutate de la Zhuangzi.

În *Mengzi* se observă un ton net polemic și defensiv, total absent din *Analecte*, destinat mai degrabă să-i convingă pe alții decît să-și instruiască proprii discipoli. În timp ce învățăturile lui Confucius sînt fragmentare, reducîndu-se uneori la aforisme laconice, în *Mengzi* ele se transformă într-un discurs rafinat și inteligent, un adevărat instrument dialectic ce dă valoare filozofică unei lucrări foarte ample, de o remarcabilă omogenitate, probabil compilată de discipolii lui Mencius – care a trăit, pare-se, pînă la o vîrstă destul de înaintată pentru a-și revedea singur textul.

Forța de convingere a „omeniei"

Mesajul etico-politic pe care Mencius încearcă să-l transmită suveranilor întîlniți se rezumă astfel: cea mai bună modalitate de guvernare este punerea în practică a simțului omeniei (*ren*). Mesaj ce se situează

4. *Les Fonctionnaires divins*, Éd. du Seuil, Paris, 1989, pp. 65 și 53-54.

pe linia pariului confucianist pus pe om, dar care, în secolul al IV-lea, răsună cu o atît de slabă forță de convingere în fața teoriilor pragmatice, chiar cinice, ale legiștilor, strategilor și diplomaților de tot soiul, încît istoricul Sima Qian ajunge la această constatare dezabuzată:

> Mencius transmitea virtuțile lui Yao, ale lui Shun și ale celor Trei Dinastii cu o asemenea patimă, că nici unul din seniorii la care se ducea nu voia să-l asculte[5].

Într-un asemenea context, cum să acorzi un minimum de credibilitate ideii de guvernare prin *ren*, principiul omeniei aflat în centrul întregii teorii politice confucianiste? Mencius răspunde că singurul mod de a guverna se întemeiază pe consens, factor unificator și garant al coeziunii și stabilității. Într-adevăr, un suveran care își tratează supușii cu umanitate, ca „tată și mamă pentru popor", îi atrage în mod firesc către el. Mencius reia aici opoziția, formulată în *Analecte*, dintre idealul politic al omeniei și principiul guvernării prin forță și coercițiune, dar lui i se datorează distincția devenită clasică între „Calea regală" și „calea hegemonică":

> Mencius are o întrevedere cu regele Xiang din Liang. La plecare, el declară: „Privindu-l de departe, nu mi-a apărut ca un suveran. Privindu-l mai de aproape, n-am văzut în el nimic care să inspire respect. M-a întrebat pe nepusă masă: «Cum își poate găsi imperiul stabilitatea?». I-am răspuns: «O va găsi în unitate».
> – Cine va putea realiza această unitate?
> – Cel căruia nu-i place să măcelărească oamenii.
> – Dar cine îi va da aceluia imperiul?
> – Nu va fi nimeni în imperiu care să nu i-l dea. Majestatea Voastră s-a uitat vreodată la firele de orez? Dacă nu plouă în a șaptea și a opta lună, ele se usucă. Dar de cum cerul adună nori groși și ploaia începe să se reverse șiroaie, tulpinițele prind să crească: cine ar putea atunci să li se opună? Or, printre conducătorii de azi ai oamenilor, nu e unul căruia să nu-i placă să măcelărească oamenii. Dacă s-ar găsi unul căruia să nu-i placă asta, atunci poporul din întreg imperiul și-ar întoarce privirile către el. Într-adevăr, dacă ar fi așa, poporul ar veni către el precum apa care curge firesc la vale. Iar cînd apa vine în valuri, cine ar putea să i se opună?"[6] (I A6).

Ceea ce frapează în vorbele adresate unui conducător de oameni este alegerea unor metafore organice (firele de orez) și naturale (apa care curge în mod firesc la vale): ele apar aici în discursul politic, dar le vom

---

5 *Shiji* (*Însemnări istorice*) 74, p. 2343.

6 Regele Xiang din Liang: seniorii feudali din perioada Regatelor Combatante, deși vasali cu numele față de regalitatea Zhou, își arogă de acum înainte titlul de rege, așa cum este cazul lui Liang. Privitor la distincția dintre „Calea regală" și „calea hegemonică", vezi *Mengzi* II A3.

regăsi și în discursul etic, îndeosebi cel referitor la natura umană[7]. Trebuie subliniată în acest pasaj și miza economică a puterii de atracție pe care ar exercita-o un suveran confucianist asupra populației: în timpul Regatelor Combatante, puterea unei țări se măsura după numărul locuitorilor; de aceea, țări cu ambiții expansioniste încercau prin toate mijloacele să atragă populația țărilor vecine pe teritoriul lor. Mencius prezintă omenia (*ren*) ca pe unul din acele mijloace care, în opinia lui, sînt singurele care funcționează cu adevărat și pe termen lung.

Un alt argument destinat să pledeze în favoarea omeniei în fața suveranilor este acela că ei își găsesc în popor sursa legitimității. Este vorba totuși de o legitimitate mai mult morală decît politică, iar „poporul" nu este de fapt decît expresia mandatului cerului, sancțiune morală ce justifică instaurarea unei dinastii. Semnul că un suveran este agreat de către Cer este dat de popor cînd acesta se întoarce în mod firesc spre el, înmînîndu-i nesilit de nimeni imperiul și manifestînd voința celestă de a-i acorda mandatul:

> Mencius spune: „Fiul Cerului poate propune Cerului pe cineva [ca să-i succeadă], dar nu are puterea să oblige Cerul să-i dea imperiul. [...] Odinioară, Yao l-a propus pe Shun Cerului și Cerul l-a acceptat; l-a prezentat poporului și poporul l-a acceptat. [...] Stă scris în «Marea Declarație» [din Cartea Documentelor]: «Cerul vede cum vede poporul; Cerul aude cum aude poporul». Asemenea cuvinte adeveresc cele spuse de mine" (V A5).

Acest rol presupus al poporului ca sancțiune morală nu este un element nou, ci unul radicalizat de Mencius. Chiar dacă putem gîndi că noțiunile de Cer și de popor nu sînt prezente decît pentru a ratifica precedentele istorice și instituția înrădăcinată a tradiției ereditare, nu este mai puțin adevărat că Mencius își asumă consecința logică a preponderenței acordate poporului: dacă suveranul, comparat cu o corabie, nu se mai arată demn de mandat, este ceva legitim ca poporul care îl duce pe umeri să-l răstoarne (în sensul cel mai literal al cuvîntului!):

> Mencius spune: „Poporul vine pe primul loc, altarele Pămîntului și ale Meiului (simbolurile puterii politice) vin pe locul următor, iar suveranul vine la urmă. Nu devii Fiu al Cerului decît cîștigînd poporul de jos" (VII B14).

Mencius împinge logica chiar pînă la a accepta datoria comiterii unui regicid:

> Regele Xuan din Qi întreabă: „E admisibil ca un ministru să-și asasineze suveranul?".

---

7. Lui Mencius îi plac metaforele organice, în special cele vegetale. Vezi *Mengzi* VI A7-8-13-14, unde se vorbește despre creșterea grîului, despre un munte împădurit, despre cultura pomilor etc.

> Răspunsul lui Mencius: „Cel ce fură simțul omeniei (*ren*) este un hoț; cel ce distruge simțul dreptății este un nemernic. Or, un hoț sau un nemernic este un om de nimic. În ce mă privește, după cîte știu eu [în cazul executării lui Zhou Xin, ultimul rege din dinastia Shang, de către regele Wu, întemeietorul dinastiei Zhou] a fost pedepsit omul de nimic Zhou Xin și nu a fost asasinat un suveran"[8] (I B8).

Mengzi merge deci foarte departe, pînă la capătul a ceea ce implica guvernarea prin omenie (*ren*) imaginată de Confucius: o concepție asupra puterii în care etica ar fi mai presus decît politicul. Idee care va persista în întreaga istorie chineză, în chiar inima instituțiilor (mai ales sub forma datoriei sfetnicului confucianist de a-l mustra pe împărat, care mai tîrziu avea să fie instituționalizată prin cenzorat), pînă și în epoca modernă: printre inițiatorii mișcării de revoltă politică din timpul „Primăverii de la Beijing" din 1989, ideea că cei aflați la putere au pierdut mandatul rămînea încă vie.

Toate acestea nu fac însă din Mencius un „democrat", dacă termenul ar avea vreun sens în contextul Chinei antice. Ca și Mozi, care propovăduise totuși principiul „promovării celor mai capabili", Mencius nu iese din schema tradițională autoritaristă și piramidală. Guvernarea prin *ren* nu implică suprimarea ierarhiei politice și sociale, dimpotrivă: *ren* este cel mai bun garant al ierarhiei, deoarece constituie justificarea ei morală. Cînd superiorii își tratează inferiorii cu omenie, aceștia din urmă, prin reciprocitate, le vor recunoaște „în mod natural" superioritatea. Astfel este justificată, în termeni morali, împărțirea muncii în muncă manuală, atribuită celor guvernați, și muncă intelectuală, rezervată celor ce-i guvernează:

> Se poate cîrmui imperiul cultivînd totodată pămîntul? Există activități proprii oamenilor de seamă, există altele pentru cei de rînd. Ca să nu mai vorbim că, pentru a răspunde nevoilor unei singure persoane, e necesară munca a o sută de meșteri. Dacă ar trebui ca fiecare să-și facă totul singur înainte să se poată bucura de roadele muncii lui, ar trebui să alerge de colo pînă colo necontenit. De aceea se spune așa: unii își pun la treabă mintea, alții forța fizică. Primii conduc, ceilalți sînt conduși. Cei conduși îi hrănesc pe alții; cei ce conduc sînt hrăniți de alții. Acesta este principiul care domnește în întreg universul (III A4).

Avem aici un răspuns clar la adresa curentului care afirmă că își are originea în Agricultorul divin, Shennong. Începînd cu Confucius, devenise o practică curentă a întemeietorilor de școli de gîndire să afirme că acestea își au izvorul în diverși suverani mitici ce reprezentau un anumit

---

Pentru metafora apei, vezi mai jos, nota 14 și *Mengzi* IV A9: „Poporul se întoarce spre omul de omenie (*ren*) precum animalele către întinderile sălbatice sau precum apa curge la vale".

8 Referitor la argumentul conform căruia un hoț este un om, dar să ucizi un hoț nu înseamnă să ucizi un om, vezi capitolul 5, nota 7 despre Canonul moist.

ideal politic. Confucius îi invocă pe regii-înțelepți mitici Yao și Shun, urmat de școala moistă ce sfîrșește totuși prin a privilegia figura lui Yu cel Mare, întemeietorul dinastiei Xia, care a plătit cu prețul vieții stăvilirea inundațiilor. Cît despre Shennong, el întruchipează un ideal politic conform căruia fiecare ins, începînd cu suveranul, trebuie să fie capabil să-și asigure singur nevoile existenței cultivîndu-și singur pămîntul[9].

Această împărțire a muncii între „intelectuali" și „manuali" este un motiv recurent în literatura antică încă din secolul al VI-lea, marcînd astfel specializarea cărturarilor *shi* care, în secolele IV-III, apar din ce în ce mai mult ca tehnicieni ai politicii. În timp ce gîndirea lui Confucius era toată „întinsă pe un singur fir" și respingea orice idee de specializare, Mencius, asaltat din toate părțile de chestiuni urgente și concrete, nu se poate mulțumi doar să țină un discurs pur etic; el trebuie să răspundă totodată pe plan politic și economic moiștilor, precum și adepților Agricultorului divin. După cum spune și zicala, flămîndul nu se satură cu vorbe bune. Confucius era deja convins că educația morală nu poate prinde decît pe un teren care nu cunoaște penuria materială majoră[10]. Un exemplu bine cunoscut al viziunii economice a lui Mencius este descrierea idealizată a „cîmpurilor asemeni jocului de dame" (*jingtian*), model despre care se spune că ar fi fost inspirat din instituțiile rituale antice, în special cele de la începutul dinastiei Zhou:

> Nimeni nu va fi înmormîntat, nimeni nu se va duce să se statornicească în afara comunității satului. Ogoarele aceluiași sat vor face parte dintr-un *jing* [tablă de dame][11]. În afară ca și înăuntru, [membrii comunității] vor fi prieteni, își vor da unul altuia ajutor la privegheri și sprijin la boli, și numai atunci cele o sută de familii vor fi precum una singură în armonie. O sută de *li* pătrați vor delimita un *jing*, fiecare *jing* numărînd nouă sute de ari. În centru va fi ogorul comun. Opt familii vor exploata fiecare o sută de ari pentru a-și asigura cele trebuincioase traiului, ocupîndu-se în același timp și de ogorul central. Numai după ce vor termina cu munca în comun fiecare va putea să se ocupe de treburile sale, acesta este semnul distinctiv al condiției de țăran (III A3).

O moralitate ce-și are temeiul în natură

Toate discursurile lui Mencius – politic, economic sau de alt tip – tind să demonstreze paradoxala eficacitate a omeniei (*ren*). Dar ceea ce face din el nu numai un moștenitor al lui Confucius, ci și un gînditor în

9. *Cf.* A.C. GRAHAM, „The Nung-chia «School of the Tillers» and the Origins of Peasant Utopianism in China", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 42, 1 (1971).

10. *Cf.*, de pildă, *Analecte*, XIII, 9. *Cf.* Jörg SCHUMACHER, *Über den Begriff des Nützlichen bei Mengzi*, Peter Lang, Berna, 1993.

11. Grafia termenului, care are semnificația „puț", definește o tablă de dame cu opt careuri dispuse în jurul unui careu central.

toată puterea cuvîntului este concepția sa despre natura umană, care va rămîne în centrul întregii reflecții confucianiste ulterioare. Ceea ce la Maestru nu era decît o intuiție a simțului omeniei devine, datorită lui Mencius, afirmarea puternică a bunătății naturii umane ca fundament al moralității în participarea sa la armonia cosmică.

Confucius vorbise despre datul Cerului, iar Mozi despre voința Cerului, într-un mod absolut firesc. În secolul al IV-lea se elaborează însă un discurs filozofic în care relațiile dintre om și Cer devin problematice. De la bun început, problema omului nu este concepută altfel decît pe un fundal ceresc. Diversele curente din perioada Regatelor Combatante evoluează în cadrul reflecției asupra cuplului Om-Cer, adevărată constantă a gîndirii chineze, și se pune problema naturii noastre (*xing*), înțeleasă ca ceva ce ne este dat la naștere de către Cer: caracterul grafic *xing* comportă elementul *sheng*, care înseamnă „viață", „a veni la viață" sau „a zămisli" (de notat că în cuvîntul „natură" se regăsește verbul latin *nascor*, „a naște")[12]. Prima elaborare a acestei noțiuni pare să-i revină școlii lui Yang Zhu (sau Yangzi), strămoșul presupus al taoismului care apare în *Liezi* pentru a propovădui principiul „păstrării intacte a vieții sau a naturii" (*quan sheng* sau *quan xing*), oricît de provocator ar părea acest lucru în ochii moraliștilor patentați ai vremii – confucianiști sau moiști. Adepții lui Yangzi au lansat astfel o provocare pe care gînditorii din secolul al IV-lea nu o puteau ignora și la care trebuiau să răspundă. Iată cum rezumă Mencius poziția Maestrului Yang, simplificînd-o pînă la caricaturizare:

> Principiul lui Yangzi era: „Fiecare pentru sine". De-ar fi putut salva lumea întreagă doar smulgîndu-și un fir de păr din barbă, el tot n-ar fi făcut-o (VII A26).

Yang Zhu ar fi propovăduit așadar principiul „proto-taoist" al „păstrării principiului vital" în detrimentul simțului moral. Or, ideea lui Mencius este să arate că natura omenească tinde spre bunătate la fel de firesc cum tinde spre buna sa conservare, simțul moral fiind la fel de natural ca și principiul vital. Adevăratul sîmbure al dezbaterii constă deci în a afla care este partea omului și care este partea Cerului în *xing*. Răspunsul dat acestei întrebări determină o întreagă gamă de luări de poziție, la cele două extreme situîndu-se, pe de o parte raționalismul exacerbat al moiștilor tîrzii, care consideră că Cerului nu-i revine nici o parte și care de altfel nu sînt preocupați de *xing*, iar pe de altă parte, antiraționalismul lui Zhuangzi, în opinia căruia cu cît omul se lasă mai în voia Cerului, cu atît e mai bine pentru el. Mengzi vrea să integreze una cele două extreme, arătînd că *xing*, prin ceea ce are el mai specific

12 Cf. Roger T. AMES, „The Mencian Conception of *ren xing*: Does it mean «Human Nature»?", in Henri ROSEMONT Jr. (coord.), *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, Open Court, La Salle (Illinois), 1991, pp. 143-175.

omenesc, și anume simțul moral, ține de Cer, adică de „fire", de „natură". Restabilind legătura de continuitate dintre om și Cer, Mencius îi răspunde atît lui Mozi, care dă întîietate omului și raționalității sale, reducînd simțul moral la un utilitarism pur obiectiv, cît și lui Zhuangzi, care dă întîietate Cerului, omul neputînd să se contopească cu Dao decît dacă acceptă să renunțe la tot ceea ce îl caracterizează ca ființă umană. Astfel, noțiunile de spontaneitate și inacțiune, dezvoltate îndeosebi în *Zhuangzi* și *Laozi*, sînt integrate în acțiunea morală a sfinților confucianiști:

> Mencius spune: „Oriunde sub Cer, cînd se pomenește despre fire, nu este vorba decît de datul originar (*gu*). Datul originar prinde însă rădăcină în ceea ce este profitabil. Ce li se poate reproșa oamenilor cu discernămînt este felul în care forțează lucrurile. Dacă ar face precum Yu, cel ce a înlesnit revenirea apelor în matcă, n-am avea ce să reproșăm discernămîntului lor. Yu a făcut să se retragă apele acționînd fără efort. Dacă oamenii cu discernămînt ar face la fel, mare le-ar fi într-adevăr discernămîntul!"[13] (IV B26).

Ce este înnăscutul?

Mencius își dezvoltă concepția despre natură la începutul Cărții a VI-a, într-o celebră discuție cu un anume Gaozi ale cărui vorbe au o coloratură moistă, un frumos exemplu de dezbatere dialectică care exploatează toate resursele logicii și retoricii. La început sînt prezentate trei poziții posibile: 1) în natură nu există nici bine, nici rău; 2) natura are tot atîtea șanse să devină și bună, și rea; 3) natura este bună la unii și rea la alții. Mencius începe prin a critica ideea susținută de Gaozi a neutralității naturii, care nu ar fi nici bună, nici rea. Pentru el, natura, fiind vie, nu poate fi inertă; ea este împinsă de tendința sa firească către ce e bun (sensul cuvîntului *shan*, tradus adesea prin „Binele", în opoziție implicită cu „Răul"):

> Gaozi spune: „Natura este precum lemnul de salcie, simțul moral – precum ceștile și castronașele. Făurirea simțului omeniei și a simțului dreptății pornind de la natura omenească este ca și cioplirea din lemn de salcie a ceștilor și castronașelor".
> Mencius spune: „Ai fi în stare să meșterești cești și castronașe respectînd natura aparte a lemnului de salcie? De fapt, nu faci din el cești și castronașe decît silnicindu-l. Înseamnă deci că și pe om îl silnicești pentru a scoate din el simțul omeniei și simțul dreptății? Dacă e cevu ce-i face pe toți să socotească aceste virtuți drept silnicii, apoi acelea sînt vorbele domniei tale!" (VI A1-2).

---

13. De notat că termenul *gu*, tradus prin „datul originar", se regăsește și în anecdota înotătorului din *Zhuangzi* 19, vezi capitolul 4, nota 29.

Pentru Gaozi, natura este o materie brută ca şi lemnul de salcie, pe care trebuie să-l fasonezi pentru a face ceva din el, aşa cum se fasonează ceştile şi castroanele. Între natura omenească şi simţul moral ar exista deci o relaţie de exterioritate, pe care Mencius o respinge foarte energic. Pentru el, natura umană, prin simplul fapt că este natură, este bună, adică predispusă la simţul moral tot aşa cum apa este, prin natura ei, predispusă să curgă la vale:

> Gaozi spune: „Firea omenească este ca apa ce se învîrtejeşte. Dacă îi deschizi o cale către răsărit, va curge către răsărit; dacă îi deschizi o cale spre apus, va curge spre apus. Firea omenească nu face deosebire între ce e bun şi ce nu e, aşa cum apa nu deosebeşte răsăritul şi apusul".
> Mencius spune: „Să admitem că apa nu face această dèosebire, dar nu o face totuşi între vale şi deal? Firea omenească este bună, tot aşa cum apa curge la vale. Nu există om fără bunătate, aşa cum nu există apă care să nu curgă la vale. Desigur, dacă o loveşti cu palma, vei putea face apa să ţîşnească mai sus decît creştetul. Iar dacă o îndiguieşti oprindu-i curgerea, o vei putea ţine şi pe vîrful unui munte. Dar este aceasta oare în firea apei? Ea nu face decît să se supună forţei. Omul poate fi împins să facă rău, dar împotriva firii lui"[14] (VI A2).

Dacă Mencius şi Gaozi sînt amîndoi de acord să spună că *xing* nu este altceva decît *sheng*, adică înnăscutul sau ceea ce îi este dat omului la naştere, ei se deosebesc în privinţa definirii acestuia. Pentru Gaozi, înnăscutul se rezumă la biologic, la instinctele primare şi animalice precum foamea, spaima de frig sau instinctul sexual. Pentru Mencius, înseamnă ceva mai mult. Există, după părerea lui, ceva la fel de instinctiv la om ca foamea sau ca sexul: sentimentul empatic, care face de nesuportat (*buren*) spectacolul suferinţei altuia. În această reacţie omenească spontană faţă de un lucru intolerabil Mencius vede manifestarea evidentă a prezenţei intrinsece în om a moralităţii:

> Mencius spune: „Orice om are o inimă care reacţionează la lucruri ce nu pot fi tolerate.[...] Închipuiţi-vă că nişte oameni văd deodată un copil care e gata să cadă într-un puţ. Toţi vor avea o reacţie de spaimă şi empatie care nu va fi motivată nici de de dorinţa de a fi în termeni buni cu părinţii, nici de grija unei bune reputaţii în faţa vecinilor şi prietenilor, nici de aversiunea pentru ţipetele copilului.
> Reiese astfel că, fără o inimă care să compătimească, nu eşti om; fără o inimă care să simtă ruşine, nu eşti om; fără o inimă pătrunsă de modestie şi respect, nu eşti om; fără o inimă care să deosebească adevărul de

14 Pentru metafora apei, vezi mai sus, nota 7. Această metaforă pare acceptată şi de alte curente de gîndire, după cum reiese din Laozi şi textele strategilor, vezi mai jos, capitolul 7, „Metafora apei".
Referitor la raţionamentul analogic pe care îl construieşte Mencius pornind de la această metaforă, vezi de exemplu studiul lui Alexei VOLKOV, „Analogical reasoning in ancient China: some examples", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 14 (1992), pp. 15-37.

neadevăr, nu ești om. Inima care compătimește este germenul simțului omeniei; inima care simte rușine este germenul simțului dreptății; inima pătrunsă de modestie și respect este germenul simțului ritual; inima care deosebește adevărul de neadevăr este germenul discernămîntului. Omul are în el acești patru germeni [*si duan* – patru direcționări inflexibile], tot așa cum are patru membre. Să ai acești patru germeni și să te declari incapabil [să-i dezvolți] înseamnă să nu te respecți pe tine însuți, iar să spui că principele tău nu le poate avea înseamnă să nu-ți respecți principele.
Cel ce, purtînd în el cei patru germeni, știe să-i dezvolte la maximum va fi precum focul care izbucnește sau izvorul ce țîșnește. Dacă e în stare să-i dezvolte, va putea conduce întreaga lume; dacă nu este în stare, nu-și va putea nici măcar sluji tatăl și mama" (II A6).

Fiziologia morală

În înnăscutul pe care omul îl are parțial în comun cu animalele, Mencius vrea să descopere semne ale unui simț moral la fel de instinctiv, „germeni" de bunătate, pentru a dezvolta metafora vegetală evocată mai sus[15]. El își face o imagine măreață despre om, pe care îl vede crescînd în bunătate precum un copac ce se înalță falnic:

Ceea ce omul ales consideră ca fiind natura lui nu ar putea fi sporit, chiar de-ar face el lucruri măreție, și nici micșorat, chiar de-ar trăi el în sărăcie, căci așa i-a fost dată soarta. Ceea ce Omul ales consideră ca fiind natura lui – simțul omeniei, al dreptății al riturilor și al discernămîntului – prinde rădăcină în suflet, dar strălucește pe chip, circulă de-a lungul șirei spinării și se răspîndește în mîini și în picioare, care, fără să fie nevoie de vorbe, îl lasă să iasă la iveală (VII A21).

Această extraordinară descriere a omului ales ilustrează un soi de tropism, de fiziologie morală în care corpul își are moralitatea sa, pe care mintea nu o cunoaște. Ceea ce irigă cei patru germeni și circulă în cele patru membre nu este altceva decît un influx vital descris ca o „energie debordantă" (*haoran zhi qi*):

Este un *qi* imens și viguros. Dacă este hrănit cu dreptate fără să sufere vreo vătămare, el va umple întreg spațiul dintre Cer și Pămînt. Este *qi*-ul prin care sînt puse în acord simțul moral și Dao, fără de care el piere. Acest *qi* ia naștere din practica cumulativă a simțului moral, și nu din acte punctuale. Dacă purtarea nu este cîtuși de puțin în acord cu inima, el piere. Iată de ce spun că Gaozi nu a înțeles niciodată ce este simțul moral, din pricină că îl socotește exterior. Trebuie să lupți pentru el, dar fără să încerci să-l îndrepți; să nu-ți lași inima să-l uite, dar nici să nu ții să-l ajuți; și mai ales să nu faci ca omul din regatul Song.

15. Vezi mai sus, nota 7.

Unui om din Song, care se necăjea că răsadurile lui nu cresc destul de repede, îi veni în minte să tragă de ele. Întors acasă fără zăbavă, le zise alor lui: „Azi sînt foarte obosit, am ajutat răsadurile să crească". Auzindu-l, fiul lui se duse iute să vadă și el, dar răsadurile se uscaseră deja. În lume, puțini sînt aceia care nu ajută răsadurile să crească. Cei ce se lasă păgubași, convinși că n-are nici un rost, sînt cei ce neglijează să-și cultive răsadurile; iar cei ce forțează creșterea sînt cei ce trag de vîrful răsadurilor – trudă nu numai zadarnică, dar și păgubitoare (II A2).

Mencius face aici legătura între valorificarea taoistă a energiei vitale și concepția confucianistă asupra naturii omenești ca natură morală. Acest lucru îl ilustrează povestea omului din Song: dacă prima este lăsată să-și urmeze cursul, ea se va orienta în mod firesc pe direcția celei de-a doua, punct de vedere cu totul diferit de cel al taoiștilor – începînd cu Zhuangzi –, care văd în moralitate unul din obstacolele majore în calea liberei circulații a *qi*-ului[16]. Mencius consideră că în orice om există în germene o înclinație naturală către partea morală, pentru simplul fapt că aceasta este cea mai salutară. Pe scurt, facerea de bine îi face bine omului. Natura umană este așadar bună în sensul că ea este fundamental sănătoasă, dacă nu se întîmplă cumva să fie pervertită de factori externi.

Mintea-inimă

În concepția lui Mencius, ceea ce distinge omul de animal este natura morală a celui dintîi. În perspectiva confucianistă, omului îi revine obligația de a se deosebi de brută, superioritatea lui nefiind dobîndită de la bun început datorită, de pildă, originii divine – conform ideii biblice că, dintre toate creaturile, numai omul este conceput după chipul lui Dumnezeu. Trebuie deci indicat nici mai mult nici mai puțin decît ceea ce face ca omul să fie uman:

Mencius spune: „Ceea ce deosebește omul de animal nu stă în aproape nimic. Oamenii de rînd tratează asta cu dispreț și numai pentru Omul ales are preț" (IV B19).

Acest „aproape nimic" de care omul ales este atît de legat, Mencius îl numește „spirit originar" (*benxin*) sau „spirit funciarmente bun" (*liangxin*)[17]. Un „aproape nimic" infim, dar în același timp infinit: de

16 Vezi în acest sens capitolul 49 din *Guanzi*, intitulat „Neiye" („Opera interioară"), care dovedește un stadiu primitiv al dezvoltării noțiunii de *qi*, conceput ca fiind omul în natural și etic, sănătatea morală fiind sinonimul sănătății fizice. Despre *Guanzi*, vezi mai jos, capitolul 9, nota 2, și capitolul 10, nota 5.

17 Mencius vorbește de asemenea despre „spiritul moral și uman", despre „spiritul ce reacționează față de intolerabil" sau „spiritul nou-născutului" (imagine pe care o regăsim în *Laozi*; vezi capitolul 7, „Întoarcerea la natură").

îndată ce omul se delimitează de animalitate, virtualităţile lui morale se pot dezvolta la infinit, căci umanizarea nu sfîrşeşte niciodată.

Xin, care desemnează deopotrivă mintea şi inima, este pentru Mencius o formă exclusiv omenească de sensibilitate, facultatea de a simţi, de a dori şi de a voi, dar şi de a gîndi ceea ce simţi, doreşti, voieşti. Este interesant de observat că, în opoziţie cu distincţia familiară pentru un european între cap, sediul gîndirii pure, şi inimă, sediul emoţiilor şi al pasiunilor, *xin* este în acelaşi timp organul afectelor şi al intelectului. Fiinţa omenească este văzută ca un întreg în care trupul nu se poate disocia de mintea-inimă, unul nefiind doar un simplu agregat de carne, iar cealaltă doar facultatea dezincarnată de a gîndi, pentru simplul motiv că amîndouă sînt constituite, ca tot ce există, din energie vitală. De fiecare dată cînd va fi vorba despre *xin*, tradus pentru motive de simplitate prin „spirit", „minte" sau uneori chiar „suflet", va trebui să includem în el toată această presupoziţie pe care o vehiculează în mod implicit. Să reamintim că cele şase discipline de bază ale educaţiei omului ales – riturile, muzica, tirul cu arcul, conducerea carului, caligrafia, aritmetica – sînt atît fizice, cît şi spirituale. Mencius arată că a-ţi folosi spiritul, adică facultatea pur umană de a gîndi ceea ce simţi, înseamnă să înclini în mod firesc sau să-ţi orientezi intenţionalitatea către partea cea mai nobilă a naturii umane:

> Gongduzi întreabă: „Oamenii sînt toţi la fel de oameni, dar în timp ce unii sînt oameni mari, alţii sînt mici, de ce oare?".
> Răspunsul lui Mencius: „Cei ce se lasă în voia măreţiei din ei devin mari, cei ce se lasă în voia micimii lor ajung mici.
> – Oamenii fiind toţi la fel de oameni, de ce unii aleg latura măreaţă, iar alţii nimicnicia?
> – Organele simţului nu au capacitatea de a gîndi şi se lasă influenţate de lucrurile din afară. Fiind simple lucruri în contact cu alte lucruri, simţurile nu fac decît să se lase atrase de ele. Organul care este mintea-inimă are însuşirea de a gîndi. Dacă gîndeşte, va putea înţelege lucrurile; dacă nu gîndeşte, nu va putea să le înţeleagă. Iată cu ce ne-a hărăzit Cerul. E de-ajuns să începem a înfăptui ceea ce este măreţ în noi că ceea ce e mic nu mai are sorţi de izbîndă. Nu-ţi trebuie mai mult ca să devii un om mare" (VI A14-15).

Orice om poate deveni un sfînt

În concepţia lui Mencius despre natura omenească, există deci o viziune globalizantă, totalizatoare, asupra omului, care ne reprezintă dezvoltarea coordonată şi armonioasă a predispoziţiilor morale ale „laturii măreţe" a fiecărui individ şi, simultan, a predispoziţiilor biologice ale „laturii mărunte", numai cea dintîi putînd fi considerată proprie omului, prin aceea că ea include fiinţa gînditoare, morală şi socială. Procesul de umanizare la nesfîrşit porneşte de la situaţia existenţială a fiinţei

omenești comune aici-și-acum și integrează progresiv în acest dat o dimensiune din ce în ce mai largă, pînă la a include „Cerul-Pămînt și cele zece mii de ființe". Bunătatea comună și sfințenia cvasidivină sînt în relație de continuitate, astfel încît este posibil să treci de la una la alta într-o progresie gradată.

Posibilitatea unei ascensiuni progresive spre sfințenie, bazată pe unitatea funciară a naturii umane, se rezumă în formulele devenite celebre: „Oricine poate deveni Yao sau Shun" sau „Shun era un om, asemeni mie" (IV B28). Renunțînd să mai lege, precum Confucius, figurile sfinților de o inaccesibilă Antichitate, Mencius deschide calea atingerii sfințeniei – idee reluată cu mare elan, începînd cu secolul al X-lea, de mișcarea de reînnoire confucianistă din timpul dinastiei Song – pornind de la natura omenească ordinară, care este aceeași pentru toți, deoarece este izvorîtă din Cer, adică înscrisă în ceea ce este natural:

> Să luăm exemplul orzului. Îi împrăștii sămînța, apoi o acoperi cu pămînt. Soiul de pămînt ales este același, ca și momentul semănatului. Orzul crește frumos și, îndată după solstițiul de vară, este tocmai bine copt. Dacă există diferențe, ele se datorează doar faptului că solurile sînt mai mult sau mai puțin roditoare, ploile și roua mai mult sau mai puțin binefăcătoare, iar munca omului mai mult sau mai puțin însemnată.
> Lucrurile de același fel sînt toate asemănătoare, de ce ar fi altfel în cazul oamenilor? Nu există nici o diferență de specie între sfinți și noi. Maestrul Long spunea: „Dacă văd un cizmar care face încălțări pentru cineva căruia nu-i cunoaște mărimea piciorului, pot fi sigur că nu împletește coșuri". Toate încălțările se aseamănă din pricină că toate picioarele au ceva în comun. [...]
> La toate ființele omenești, gura are aceeași capacitate de a simți gusturile, urechea de a asculta sunetele, ochiul de a admira culorile. Să fie oare mintea-inimă singura ce nu are o capacitate comună? Ce au așadar toate mințile în comun? Un același principiu inerent (*LI*), un același simț moral (*yi*). Înțelepții nu au făcut altceva decît să descopere înaintea noastră ce au mințile în comun. Astfel, principiul natural și simțul moral produc aceeași plăcere mințiii noastre ca și bucățile de carne cerului gurii (VI A7).

Natură și destin

La Mencius, natura umană, așa cum o concepe el, cuprinde viziunea totalizatoare a omului ca ființă etică, conținută în noțiunea confuciană de *ren*. Aceasta din urmă se regăsește astfel pe același plan cu simțul dreptății, simțul riturilor și discernămîntul, cu care fomează cei „patru germeni" ai bunătății inerente naturii umane. Capacitatea de a acționa moral nefiind disociabilă de cea a discernerii adevărului de neadevăr, înțelepciunea constă deci înainte de toate în cunoaștere, nu atît în sensul unui proces cognitiv, cît mai degrabă al unei identificări în

experiența trăită. Este vorba de realizarea unei viziuni de ansamblu asupra întregului potențial al naturii umane, care trebuie să permită repunerea fiecărei înclinații pe făgașul natural:

> Mencius spune: „Cel ce-și folosește pe deplin potențialul minții-inimă își cunoaște natura (*xing*). Or, cunoașterea propriei naturi înseamnă cunoașterea Cerului. Păstrîndu-ți intact spiritul și hrănindu-ți natura servești Cerul. Nu are deci importanță dacă mori tînăr sau bătrîn: prin disciplina de sine ajungi cu seninătate în fața morții, și astfel devii stăpîn pe destin (*ming*)".
> Mencius spune: „Nu e nimic care să nu fie destin. Trebuie deci să accepți ceea ce este pe firul drept al destinului. Astfel, cei ce cunosc destinul nu stau sub un zid ce amenință să se prăbușească. Cel ce moare după ce a ajuns la capătul căii sale urmează firul drept al destinului; dar să mori prizonier în lanțuri [pentru o crimă pe care n-ai comis-o] nu înseamnă că ești pe firul cel drept" (VI A1-2).

Luînd totodată ca referință vorbele lui Confucius care, la cincizeci de ani, afirma că ar cunoaște „datul Cerului" (*tianming*), Mencius își dezvăluie aici principalul obiectiv: reconcilierea și integrarea celor două dimensiuni: a omului și a Cerului într-o interacțiune dinamică între *xing* și *ming*. *Xing* este natura proprie omului, dar avîndu-și originea în Cer. Acest termen nu este deci pur descriptiv, el comportă și o dimensiune prescriptivă prin faptul că desemnează natura omului nu numai așa cum este dată, ci – sau mai ales – în devenirea ei către ființa etică. Natura umană conține moralitate în „germeni": aceasta este partea ei cerească (și dimensiunea prescriptivă), omului revenindu-i însă datoria s-o dezvolte.

În *xing* există totul: trebuie doar actualizat. Cît despre *ming*, acesta reprezintă nu numai ce decretează Cerul, dar și ceea ce omul este obligat să cunoască prin mintea lui și să înfăptuiască prin natura lui. Și în *ming* există deci dubla dimensiune prescriptivă (datul Cerului este obligația morală) și descriptivă (datul ceresc este ceea ce este fără a sancționa neapărat comportamentul uman). Raporturile dintre Cer și om se supun astfel unei dialectici dintre *xing* și *ming*, dintre descriptiv și prescriptiv:

> Mencius spune: „Reacțiile gurii la gusturi, ale ochiului la culori, ale urechii la sunete, ale nasului la mirosuri, ale întregului corp la bunăstare țin de natura omenească (*xing*). Dar ele sînt inevitabile (*ming*), de aceea Omul ales nu le consideră ca fiind numai *xing*. Atitudinile de omenie față de un tată sau un fiu, de simț moral față de un suveran sau ministru, de simț ritual față de un invitat sau oaspete, de discernămînt față de oamenii capabili, ale înțeleptului față de Dao al Cerului, toate țin de *ming*. Dar ele aparțin naturii noastre omenești (*xing*), de aceea Omul ales nu le consideră ca fiind numai destin de neînlăturat (*ming*)" (VII B24).

Ce se poate spune despre rău?

O dată ce Mencius a arătat că natura umană, departe de a fi neutră, este în mod firesc predispusă la bunătate, rămîne de văzut ce este rău în ea, căci, în fine, nu putem să nu constatăm existența răului în comportamentele umane. Mencius nu încearcă să nege această evidență, însă este convins că un om nu este funciarmente rău: nu natura sa primară este de vină, ci faptul că el nu și-a dezvoltat fondul de bunătate sau că nu a devenit conștient de existența acestuia:

> Caracteristicile intrinsece ale omului (*qing*) îl fac capabil să fie bun. Este ceea ce înțeleg eu prin „bunătatea" sa. Dar dacă va alege să fie rău, sigur nu va fi din vina potențialului său (*cai*) (pe care l-a primit de la Cer). [...] Simțul omeniei, al dreptății, al riturilor și al discernămîntului nu ne-au fost alipite din afară, ci se află în noi, însă trebuie să devenim conștienți de ele[18] (VI A6).

Întreaga noastră moralitate se întemeiază deci pe o simplă conștientizare, aceea a propriei noastre naturi. Mencius o compară cu o cărare de munte care, dacă este croită și îngrijită, devine un adevărat drum. Dar cum rămîne în părăsire cîtva timp, cum este năpădită de buruieni și dispare fără urmă (VII B21). Potențialul nostru, care este bun, nu cere decît să se realizeze, fiind gata s-o facă în orice moment. Nu devenim răi decît uitîndu-l sau pierzîndu-l din vedere, dar, spre deosebire de căderea din rai sau de pierderea raiului care ne sînt povestite în Biblie, de această dată nimic nu este definitiv. În aceeași măsură în care realizarea potențialului nostru nu este dobîndită o dată pentru totdeauna, pierderea lui nu este niciodată iremediabilă.

Pentru Mencius, ființa omenească este condusă înspre bine nu numai de către natura sa, ci și de destinul său. A spune că viața omului nu este numai un dat biologic de care ne-am agăța din instinct de conservare înseamnă a spune că ea este înzestrată cu un destin moral – are un sens și sensul acesta este moral. Problema de a ști *de ce* ar trebui să mă comport moral nici măcar nu se pune, din moment ce mi-am recunoscut propria natură în întreaga umanitate. Aici, voința ca principiu subiectiv, individual, de autodeterminare a acțiunilor nu intră în discuție decît cel mult ca expresie a egoismului. Într-adevăr, „răul" nu poate avea alt conținut decît egoismul, care constă în negarea solidarității radicale a existențelor în intenția zadarnică de a nu trăi decît pentru sine (vezi de pildă VII A25).

Într-o asemenea concepție despre natură, nu există pur și simplu loc pentru Rău, în măsura în care nu este luată în considerare voința

---

18 Asemenea „datului originar" (vezi mai sus, nota 13), termenul de *qing* („caracteristici intrinsece") face și el parte din vocabularul și problematica lui Zhuangzi (vezi capitolul 4, p. 98).

individuală liberă să aleagă între Bine şi Rău. Pentru Mencius, la fel ca pentru toţi confucianiştii, Calea este unică: fie faci tot posibilul să păşeşti pe ea, fie o pierzi din vedere: „Nu există decît două drumuri posibile – rezumă Mencius citîndu-l pe Confucius –, *ren* sau absenţa lui *ren*" (IV A2). Maestrul lăsase în viziunea despre om amprenta de neşters a unui optimism inveterat pe care îl găsim chiar la baza spiritului confucianist şi care face imposibilă orice dramatizare a condiţiei umane, după modelul discursului biblic sau budist. Încercînd să demonstreze că nu există nimic rău în natura umană, răul şi suferinţa provenind numai dintr-o lipsă de umanitate, Mencius evită, ca toţi gînditorii chinezi de dinaintea venirii budismului, să pună în mod direct problema răului[19].

Omenia ca responsabilitate

Dacă în perspectiva confucianistă nu există mai mult loc pentru Răul în sine decît pentru o idee oarecare de libertate sau de liber arbitru, există însă fără doar şi poate un simţ al responsabilităţii care ne face să ne asumăm din plin misiunea ce ne-a fost dată de Cer. Totul depinde de hotărîrea fiecăruia de a-şi lua în mîini propriul destin moral sau, cum spune Mencius, de a-l „făuri" (*li ming*)[20]. Acest simţ al responsabilităţii, departe de a fi apanajul cîtorva sfinţi, este atît de adînc înscris în fiecare dintre noi încît se impune de la sine, mai ales în situaţii limită:

> Mencius spune: „Îmi place peştele, dar îmi plac şi labele de urs. Dacă nu le pot avea pe amîndouă, renunţ la peşte şi mănînc labe de urs. Iubesc viaţa, dar iubesc şi simţul moral. Dacă nu le pot avea pe amîndouă, renunţ la viaţă ca să-mi păstrez simţul moral. Desigur, iubesc viaţa, dar e ceva ce iubesc mai mult decît viaţa, deci nu mă voi agăţa de ea cu orice preţ. Desigur, mi-e teamă de moarte, dar este ceva de care mă tem mai mult decît de moarte, deci nu voi evita pericolul cu orice preţ.
> Dacă omul nu ar iubi nimic mai mult decît viaţa, nu ar face orice ca s-o apere? Dacă nu s-ar teme de nimic mai mult decît de moarte, nu ar face orice să evite pericolul? Or, el nu face întotdeauna totul pentru a-şi salva viaţa, după cum nu face totul nici ca să scape de pericol. Ceea ce arată limpede că există ceva ce omul iubeşte mai mult decît viaţa, ceva de care se teme mai mult decît de moarte. Cei înţelepţi nu sînt singurii

19. Încrederea lui Mencius în natura umană ne-o aminteşte pe cea a lui Jean-Jacques Rousseau, chiar dacă într-o problematică cu totul diferită. Privitor la această chestiune, vezi François JULLIEN, „Essai: «Fonder» la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du *Mencius*)", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 6 (1985), pp. 40-42; de asemenea, *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, Paris, 1995.

20. Vezi *Mengzi* VII A1. În secţiunile II A6 şi VI A15, Mencius vorbeşte de necesitatea ca omul „să-şi făurească hotărîrea".

care posedă acest spirit, el este un bun comun tuturor, dar singuri înțelepții nu-l pierd niciodată"[21] (VI A10).

Ce ni se impune așadar cu o asemenea evidență încît ne face să renunțăm la propria noastră viață? Nimic altceva decît omenia din propria noastră natură: ea este cea care face din noi ființe umane. Astfel că, după spusele lui Mencius, cel mai mizerabil cerșetor va prefera să moară de foame decît să accepte mîncarea ce i se aruncă pe jos ca unui cîine. Mencius nu are altă alternativă decît aceea de a considera bunătatea ființei umane ca fiindu-i înscrisă în fire și prescrisă prin vocație, fără să încerce să-i găsească moralității un fundament exterior omului – Dumnezeu, imperativul categoric sau promisiunea raiului de dincolo de moarte. Omul este singurul răspunzător de propria-i natură morală:

Simțul omeniei (*ren*) este omul însuși (*ren*) (VII B16).

Centralitate și autenticitate

Împărtășim cu ființele și cu lumea ce ne înconjoară sensul unei comunități de existență care se traduce în termeni umani prin *ren*. Fundamentul absolut al moralității rezidă așadar în propria noastră umanitate, dar cel mai mare numitor comun al nostru trebuie căutat în partea noastră cea mai adîncă și deci cea mai ascunsă, mai necunoscută: cea pe care Mencius o numește „cerească" sau „autentică", deschizînd astfel o cale luminoasă care va cunoaște un imens succes în timpul renașterii confucianiste începînd cu secolul al XI-lea sub dinastia Song, trecînd prin puternica formulare a două texte – *Zhongyong* (*Mijlocul Neschimbător*) și *Daxue* (*Marea Învățătură*)[22]. Texte superbe, a căror forță de expresie și însemnătate generală, chiar universală, fac figură aparte față de conținutul tratatului ritualist din care sînt extrase. Cartea *Zhongyong*, atribuită prin tradiție lui Zisi, nepotul lui Confucius,

---

21 Fragmentul amintește de injoncțiunea lui Confucius: „Cărturarul cu voință și omul de omenie nu caută să se ferească de moarte sacrificîndu-și Omenia. Mai degrabă își jertfește trupul pentru a-și desăvîrși Virtutea" (*Analecte*, XV, 8), vezi mai sus, capitolul 2, „Misiunea sfîntă a omului ales".

22 Aceste două texte (evocate deja la capitolul 2, vezi notele 13, 16 și 28) constituie capitolele 31 și, respectiv, 42 din *Tratatul Riturilor* (*Liji*), compilat în secolele III-II. Se va putea consulta traducerea franceză (care reproduce și textul chinezesc) a lui Séraphin COUVREUR, *La Grande Étude et l'Invariable Milieu* în *Les Quatres Livres*, reed. Cathasia, Paris, 1949. Vezi și traducerile cărții *Zhongyong* realizate în engleză de TU Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, Albany, 1989, și în franceză de François JULLIEN, *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire*, Imprimerie nationale, Paris, 1993. *Cf.* și Peter WEBER-SCHAFER, *Der Edle und der Weise. Oikumenische und Imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung yung*, Beck, München, 1963.

este probabil rezultatul unei activități cumulative a discipolilor lui Mencius și reprezintă o gîndire confucianistă ce pare să țină seama de obiecțiile lui Zhuangzi (de unde și ipoteza avansată adesea a influențelor taoizante). Iată celebrul pasaj inaugural:

> Ceea ce îi hărăzește (*tianming*) Cerul omului este firea lui (*xing*); respectarea firii înseamnă Dao; cultivarea lui Dao înseamnă învățătură.
> Dao nu ar putea fi părăsit nici o clipă; dacă ar putea fi părăsit, nu ar mai fi Dao. De aceea, Omul ales încearcă să vadă ceea ce nu vede, încearcă să audă ceea ce nu aude: nu e nimic mai vizibil decît ceea ce este ascuns, nimic mai manifest decît ceea ce este latent. Iată de ce Omul ales rămîne atît de vigilent cînd este singur cu sine însuși.
> Plăcerea, mînia, tristețea și bucuria ce nu s-au manifestat încă înseamnă Mijlocul. Manifestarea lor fără depășirea dreptei măsuri înseamnă armonie. Mijlocul este marele temei al universului, armonia este Dao universal. Cînd Mijlocul și armonia își vor cunoaște culmea, Cerul-Pămînt își va găsi locul, iar cele zece mii de ființe resursele[23].

Prin această grandioasă deschidere, „Mijlocul" (*zhong*) care, după cum s-a subliniat, nu corespunde deloc vreunei echidistanțe oarecare[24], apare de la bun început ca însăși legea lui Dao. Ca forță de acțiune, el este fundamentul constitutiv al universului, reprezentînd totodată și modul său de funcționare. Fără el, Dao ar fi incapabil să genereze viața și, *a fortiori*, să-i asigure perenitatea și transformările în armonie. Principiu de constanță în justețe, el este cel care menține energia vitală în integritatea și măsura ei; în el sînt păstrate neatinse virtualitățile ființelor, ca și tendințele lor de transformare. În ordinea omenească, *zhong* ține seama de evoluțiile și de situațiile particulare, dar trebuie să reprezinte de fiecare dată cea mai bună parte, cea mai exigentă, orientată întotdeauna către înalt, către „binele suprem" (*zhi shan*). Încrederea confucianiștilor în destinul omului și în puterea dătătoare de echilibru a Mijlocului drept, constant, și deci practicabil (*yong*) este fără limite.

Astfel, emoțiile omenești, inclusiv mînia și tristețea, nu au nimic nefast în sine. Cîtă vreme nu s-au manifestat precum colțul plantelor ce iese din pămînt la lumină, cîtă vreme nu s-au exprimat în contururile și caracteristicile lor, ele evoluează în fuziune cu Dao și rămîn în mod firesc în adecvare cu centralitatea. În trecerea la manifestare, este important ca ele să rămînă în sensul moderației, condiție necesară pentru apariția armoniei (*he*). Această „măsură" ar ține mai mult de muzică decît de o luare de poziție teoretică sau arbitrară de moderație: termenul chinezesc *jie* desemnează la origine nodurile bambusului, care marchează creșterea plantei într-un ritm vital; la modul mai general, el evocă suflul integru și ritmat de care este însuflețit universul. În timp ce compusul *jieqi* (măsură-suflu) a ajuns să desemneze anotimpurile și

23. Pentru ultimul paragraf, vezi capitolul 11, p. 218.
24. Vezi introducerea, „Relație și centralitate".

sărbătorile ce ritmează timpul vital, inversul său, *qijie* (suflu-măsură), califică rectitudinea morală a unui om animat de suflul integru.

În acest pasaj inaugural este celebrată unitatea dintre Cer și Om, natura celui de-al doilea avîndu-și izvorul în primul. Înfăptuind în sine însuși Mijlocul și armonia, omul își regăsește partea cerească pe care *Zhongyong*, continuîndu-l pe Mencius (IV A12), o numește *cheng*. Pare preferabil să înțelegem acest termen, în general tradus prin „sinceritate" sau „autenticitate", în sensul idealului taoist al „omului adevărat" (*zhenren*)[25]. Compus din radicalul cuvînt și un al doilea element (pronunțat tot *cheng* și însemnînd „a realiza", „a înfăptui", *cheng* desemnează – mai mult decît „sinceritatea", cu sens psihologic prea îngust – realizarea, înfăptuirea părții cerești din fiece ființă omenească:

> Autenticitatea este Calea (Dao) Cerului. Dobîndirea autenticității este Calea (Dao) Omului. Autenticitatea stă în Mijloc fără a se sili, își atinge țelul fără a se gîndi. Să umbli în voie urmînd Calea (Dao) Mijlocului, iată ce înseamnă să fii Sfînt. Să devii autentic înseamnă să alegi binele și să nu-i mai dai drumul.

Dobîndirea Cerului de către om nu se face în altă parte decît în omul însuși. Cerul nu se află deci în afara omului, el nu este ceva la care se accede doar printr-un mare salt (moartea sau grația): Cerul este partea cea mai autentică a omului ca ființă ce se poate transcende permanent pe sine în propria-i umanitate:

> Singură sub Cer autenticitatea perfectă este capabilă să meargă pînă la capătul naturii. Să fii capabil să mergi pînă la capătul naturii înseamnă să fii capabil să mergi pînă la limitele firii omului, adică pînă la capătul naturii oricărei ființe. Cel ce e capabil de așa ceva este în măsură să ia parte la procesul generator al Cerului-Pămînt: să iei parte la acest proces înseamnă să formezi o triadă împreună cu Cerul și Pămîntul.

Se reia astfel ideea lui Mencius, care consideră că „autentic" este cel ce își înfăptuiește pe deplin umanitatea o dată ce a conștientizat faptul că existența lui este în strînsă interdependență și interacțiune cu ansamblul tuturor celorlalte:

> Mencius spune: „Cele zece mii de ființe sînt prezente în mine în totalitatea lor. E oare o bucurie mai mare decît aceea de a vedea, cercetîndu-mă pe mine însumi, că sînt autentic? Poți fi oare mai aproape de țel în căutarea umanității decît atunci cînd te străduiești să fii bun?" (VII A4).

În perspectiva confucianistă, proiectul etic și căutarea sfințeniei nu se pot concepe în afara unității Cerului și a Omului:

> Autenticitatea (*cheng*) este ceea ce se înfăptuiește de la sine (*zicheng*); Calea este ceea ce pornește de la sine. Autenticitatea este sfîrșitul și

începutul oricărui lucru ; fără ea nu poate exista nimic. Iată de ce Omul ales ține atît de mult să devină autentic. Autenticitatea nu constă numai în a te înfăptui pe tine însuți, prin ea se înfăptuiește orice lucru. Să te înfăptuiești pe tine însuți înseamnă să fii uman ; să lași lucrurile să se înfăptuiască înseamnă să fii înțelept. Acestea sînt virtuțile proprii firii și ele constituie Calea ce unește exteriorul cu interiorul. Astfel, puse în aplicare la timpul cuvenit, ele se potrivesc întotdeauna perfect (§ 25).

Se afirmă aici un lucru important : autenticitatea nu este altceva decît Dao însuși, în capacitatea sa infinită de a da viață ființelor, de a le transforma și de a le armoniza. Sfîntul, fiind pe deplin autentic – înfăptuindu-și propria umanitate și lăsîndu-i și pe ceilalți să și-o înfăptuiască –, nu face decît să fie parte din procesul creator al Cerului. Nici un alt text nu a celebrat cu atîta forță deplina și completa participare a omului la procesul cosmic, nu a evocat cu atît lirism extazul originar în fața nesfîrșitei învolburări și a perfectei armonii a lucrurilor din natură : totul se află deja aici și nu e nevoie să căutăm nicăieri vreun alt adevăr :

Autenticitatea perfectă nu încetează niciodată. Neîncetînd niciodată, ea durează veșnic. Fiind veșnică, ea își dă la iveală roadele. Arătîndu-și roadele, ea se împrăștie pretutindenea. Împrăștiindu-se pretutindenea, ea este largă și adîncă. În lărgimea și adîncimea sa, ea este înaltă și luminoasă. Largă și adîncă, ea ține ființele. Înaltă și luminoasă, ea le acoperă. Nesfîrșită și veșnică, ea le înfăptuiește. Largă și adîncă după chipul și asemănarea Pămîntului, înaltă și luminoasă după chipul și asemănarea Cerului, de o întindere și de o durată fără hotar, ea se manifestă fără să se vadă, se preface fără să se miște, înfăptuiește prin inacțiune. [...]
Cerul nu este în aparență decît o masă luminoasă ; dar, în infinitatea lui, el este imensitatea unde sînt suspendate soarele, luna și stelele, acoperind cele zece mii de ființe și lucruri. Pămîntul nu este decît un pumn de lut, dar, în spațiile și abisurile lui, poartă munții Hua și Yue ca pe niște fire de paie și cuprinde fluvii și oceane fără să piardă vreo picătură din ele, ținînd cele zece mii de ființe și lucruri. Muntele nu este decît o mînă de pietriș, dar, la pieptul său maiestuos, el dă viață plantelor și copacilor și adăpost păsărilor și animalelor sălbatice, purtînd înlăuntru comori ascunse. Cît despre apă, aceasta ar putea să încapă într-o lingură, dar, în străfundurile sale nesfîrșite, ea dă viață monștrilor din adîncuri, dragonilor, peștilor și țestoaselor, colcăind de bogății și resurse (§ 26).

A spune, precum Mencius, că „Cele zece mii de ființe sînt prezente în mine în totalitatea lor" înseamnă a spune că totul se află aici de la început, în „spiritul originar", tot așa cum planta înflorită se află întreagă în sămînță. Învățătura confucianistă nu are deci altă vocație decît regăsirea și reînsuflețirea a ceva ce există deja :

Calea (Dao) studiului și a experienței (*xuewen*) nu constă în nimic altceva decît în a porni în căutarea spiritului originar care a fost pierdut din vedere (VI A11).

Vedem astfel cum Mencius a vrut să-i răspundă lui Zhuangzi care, în ceea ce îl privește, a dat întîietate Cerului, nelăsîndu-i omului decît un singur țel: să-și regăsească partea cerească, adică firea sau Originea. Mencius, integrînd în același timp partea naturală a Cerului și, alături de ea, pe cea a suflului vital, se străduiește să reorganizeze partea omenească. Vom vedea cum Xunzi, ceva mai tîrziu, va da cu hotărîre întîietate omului. Dar pe cînd acest alt mare nume al confucianismului preimperial interpretează învățătura Maestrului într-un sens ritualist și normativ, începînd cu mileniul al doilea ultimul cuvînt îi va reveni viziunii etice și totodată cosmologice inspirată din opera lui Mencius.

7
Calea inacțiunii în *Laozi*

Conform legendei, Laozi a fost contemporan cu Confucius și a trăit între secolele al VI-lea și al V-lea, fiind deschizătorul „căii taoiste" și avîndu-l drept succesor pe Zhuangzi. Așa cum s-a văzut însă, examinarea critică a textelor, ca și descoperirile arheologice recente au modificat considerabil concepția tradițională despre taoism, termen ce reprezintă astăzi doar o etichetă aplicată *a posteriori* unei realități foarte complexe[1].

Dacă despre Zhuangzi se spune că ar fi trăit în secolul al IV-lea, în schimb, despre existența textului *Laozi* ca operă nu există nici o atestare înainte de 250 î.Hr., dată ce pare să fie confirmată de natura chestiunilor majore pe care le dezbate, caracteristice perioadei de sfîrșit a Regatelor Combatante ce precedă unificarea imperiului chinez în 221 î.Hr[2]. În multe privințe, *Laozi* apare ca o lucrare reprezentativă pentru „cel de-al doilea val" evocat mai înainte[3], care pare să se distingă de primul printr-o gîndire mai puțin speculativă și o preocupare vizibilă pentru mizele acelui moment istoric. Așa cum se va vedea în capitolul următor, idealismului unui Mencius îi urmează, pe linia trasată de Confucius, realismul lui Xunzi. Paralel, după gîndirea contemplativă a lui Zhuangzi vine, o dată cu *Laozi*, vremea acțiunii – chiar dacă aceasta este concepută, oricît de paradoxal ar părea, sub forma inacțiunii[4].

---

1. Vezi mai sus, capitolul 4, notele 2 și 4.
2. După Isabelle ROBINET, „se pare că textul ar data de la sfîrșitul secolului al IV-lea sau de la începutul secolului al III-lea înaintea erei noastre și ar reprezenta încununarea unei tradiții orale deja vechi", *cf.* „Polysémisme du texte canonique et syncrétisme des interprétations: Étude taxinomique des commentaires du *Daode jing* au sein de la tradition chinoise", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), p. 27. Aceeași datare este reluată în lucrarea sa *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Cerf, Paris, 1991, p. 33. În notița despre *Laozi*, William G. BOLTZ îi citează pe GU Jiegang și D.C. LAU, care merg pînă la a data constituirea textului *Laozi* la sfîrșitul secolului al III-lea, chiar începutul secolului al II-lea î.Hr., *cf.* Michael LOEWE (coord.), *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, University of California, Berkeley, 1993, pp. 270-271.
3. Vezi începutul capitolului 4.
4. H.G. CREEL vorbește despre un „contemplative Taoism" al lui Zhuangzi în opoziție cu „purposive Taoism" din *Laozi*, *cf.* „On Two Aspects in Early Taoism", in *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1970, pp. 37-47.

Legenda

Ca și în cazul lui Zhuangzi, trebuie să facem o distincție între text și personajul căruia îi este atribuit. În speță, despre Laozi („bătrînul Maestru" – probabil un pseudonim) nu se știe nimic sigur, nici măcar dacă a existat cu adevărat. Ca și Zhuangzi, se pare că ar fi fost originar din regatul Chu a cărui cultură, după cum s-a văzut, s-a dezvoltat alături de tradiția ritualistă a „regatelor centrale". În biografia sa din *Însemnări istorice* i se schițează o situație civilă foarte precisă și detaliată – prea precisă ca să fie adevărată –, atribuindu-i-se un nume de familie foarte curent în China, *Li* („prun"), pomul sub care personajul nostru a fost adus pe lume după șaizeci și doi de ani petrecuți în pîntecele mamei, ceea ce i-a adus, încă de la naștere, porecla de „copilul bătrîn" (alt sens posibil al lui Laozi). Cît despre prenumele său, Er, și numele uzual, Dan, acestea se referă amîndouă la faptul că avea urechile foarte lungi, semn indiscutabil de înțelepciune. Se zice că, pe cînd era însărcinat cu păstrarea arhivelor împăraților Zhou, Confucius în persoană ar fi venit să-l consulte în legătură cu o chestiune rituală:

> Laozi îi spuse: „Negustorul priceput își îngroapă cît mai adînc comorile și se poartă ca și cum sipetele i-ar fi goale; Omul ales are virtute din belșug, dar fața și expresia lui nu arată decît prostie". [...]
> Confucius plecă și le zise discipolilor: „Despre păsări știu că pot să zboare; despre pești știu că pot să înoate; despre fiarele sălbatice știu că pot să alerge. Ceea ce aleargă poate fi prins în capcană, ceea ce înoată poate fi prins cu undița, iar ceea ce zboară poate fi doborît cu săgeata. Dar despre dragon nu pot ști cum, călărind pe coama vînturilor și-a norilor, se ridică pînă la cer. Or, azi l-am văzut pe Laozi. Ei bine, el este precum dragonul!"[5].

Tot conform legendei, Laozi, descurajat de declinul dinastiei Zhou, ar fi plecat către vest. Ajuns în fața ultimei trecătoare spre stepă, paznicul trecătoarei i-ar fi spus: „De vreme ce tot aveți de gînd să vă mîhnastriți, v-aș ruga să scrieți o carte pentru mine". Așa se face că Laozi a scris cele aproximativ cinci mii de cuvinte ce alcătuiesc *Cartea Căii și a Virtuții* (*Daodejing*), „după care a plecat și nimeni nu știe unde a murit". Acest lucru a făcut posibil, așa cum se va vedea mai departe, recuperarea sa în cadrul budismului[6].

---

5 *Shiji* (*Însemnări istorice*) 63, p. 2140.
Descrierea înțeleptului taoist sub trăsăturile unui negustor ce-și ascunde comorile pare să-i dea replica lui Confucius care, la întrebarea discipolului său Zigong „Dacă ați avea un jad prețios, l-ați ascunde într-o casetă spre păstrare sau ați căuta pe cineva care prin vînzare să vă obțină un preț mulțumitor?", răspunde: „Firește că l-aș vinde. Firește! Nu-s eu acela care tocmai așteaptă un bun cumpărător?" (*Analecte*, IX, 12).

6 Vezi capitolul 14, nota 20.

Textul

Dacă un nimb de legendă înconjoară personajul, în schimb cartea care îi poartă numele, cunoscută și sub titlul menționat mai sus, are o existență istorică atestată[7]. Ea se prezintă sub o formă complet diferită de toate lucrările precedente; în locul unei expuneri didactice, formată din întrebări și răspunsuri ca în *Analecte* sau *Mengzi*, găsim o serie de poeme ritmate și rimate de o concizie extremă, cu un stil unic, pe alocuri obscur din cauza prea marii simplități.

Dacă versetele din *Laozi* pot fi calificate drept poetice, ele nu ne oferă însă o gîndire filozofică „transpusă în versuri": gîndirea însăși funcționează prin aforisme, metafore, jocuri de cuvinte cu treceri de la o idee la alta, apropieri fulgerătoare. Ca și textul *Zhuangzi*, *Laozi* se află în căutarea unei forme de limbaj, aptă – dacă nu să cuprindă – măcar să se apropie de inexprimabil. Așa cum observă Isabelle Robinet, forma poetică și scandată „sugerează că textul căpăta forță incantatorie prin repetiție ritmată și recitări ce deveniseră o practică și că era destinat să fie cîntat și memorat, așa cum se întîmplă în cazul unor secte religioase"[8]. Conținutul evită în mod deliberat să facă vreo referire ce ar putea constitui o posibilitate de datare sau situare a textului (locuri, evenimente, personaje istorice etc.). De unde și numărul impresionant de interpretări posibile și de traduceri existente[9]. Într-adevăr, lucrarea se poate citi și practica pe mai multe planuri simultan: cultura individuală a „inacțiunii", aplicarea acestui principiu la arta guvernării

---

7. Lucrarea, așa cum a ajuns pînă la noi sub forma textului stabilit în secolele II-III d.Hr. prin comentariile lui Heshang gong și Wang Bi, este împărțită în 81 de versete regrupate în două mari părți: *Cartea Căii, Daojing* (versetele 1-37) și *Cartea Virtuții* (sau puterea lui Dao), *Dejing* (versetele 38-81). În cel mai vechi manuscris al textului *Laozi* pe care îl avem astăzi, descoperit în 1973 într-un mormînt de la începutul dinastiei Han (secolul al II-lea î.Hr.), la Mawangdui, în provincia Hunan, această ordine este inversată.
8. *Histoire du taoïsme*, p. 36. Pentru o istorie exegetică, vezi, de același autor, *Les commentaires du Tao Tö King jusqu'au VII^e siècle*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1977.
9. În traducerea noastră, o vom prefera, modificînd-o adesea, pe cea a lui François HOUANG și Pierre LEYRIS, *La Voie et sa Vertu, Tao-te-king*, Éd. du Seuil, Paris, 1979; deși total lipsită de aparat critic, ea are meritul de a reda concizia, calitatea poetică și mnemotehnică a textului. În privința traducerilor adnotate devenite clasice, vezi, în engleză, Arthur WALEY, *The Way and its Power A Study of the Tao Te Ching and its Place in Chinese Thought*, Allen & Unwin, Londra, 1934; în franceză, J.J.L. DUYVENDAK, *Tao Tö King, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, 1949, reed. Adrien Maisonneuve, Paris, 1981. Se va putea consulta de asemenea o traducere mai recentă în engleză care ține seama de descoperirile de la Mawangdui: Robert G. HENRICKS, *Lao-Tzu Te-Tao Ching A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, Ballantine Books, New York, 1989.

sau în artele marțiale, căutarea unor metode de prelungire a vieții al căror strămoș pare să fie Laozi etc.[10].

Inacțiunea

Chiar dacă *Laozi* comportă unele aspecte ezoterice, ea încearcă, la fel ca orice lucrare filozofică, să răspundă unor preocupări dominante din acea vreme – preocupări a căror natură, în lipsă de alte repere, constituie poate cel mai bun indiciu pentru a data textul la sfîrșitul Regatelor Combatante. Într-un context în care principatele cele mai puternice ajung în situația de a se lupta pe viață și pe moarte pentru hegemonie, problema cea mai presantă este de a ști cum să ieși din cercul vicios al violenței, cum să supraviețuiești în mijlocul unor superputeri care se distrug unele pe altele. Preocupări ce sînt și astăzi de actualitate...

Laozi începe prin a respinge explicit atît moralismul confucianist, cît și activismul moist, folosind în mod deliberat proprii lor termeni pentru a le acuza că au provocat declinul lui Dao:

> Pe cei mai vrednici nu-i mai preamări,
> Și poporul nu se va mai gîlcevi (§ 3).
> Înțelepciunea și judecata la o parte lasă-ți,
> Și oamenii vor fi însutit mai cîștigați.
> Alungă-ți simțul omeniei și pe cel al dreptății
> Și tații și feciorii din nou se vor iubi (§ 19).
> Din părăsirea Căii celei mari s-au născut simțul omeniei și al dreptății.
> Din înfiripareа inteligenței și a dreptății s-a născut marea înșelătorie.
> Din dihonia dintre cele șase înrudiri[11] s-au născut pietatea filială și dragostea paternă.
> Din confuzia și haosul din regat s-au născut credința și loialitatea (§ 18).

Răspunsul dat de textul *Laozi* constă, oricît de paradoxal ar părea, în „a nu face nimic", a rămîne în „inacțiune" (*wuwei*)[12]. Așadar, cel mai bun mijloc de a pune capăt jafurilor, tiraniei, masacrelor, uzurpării ar fi acela de a nu acționa. Dincolo de aspectul intenționat provocator al paradoxului, cultivat ca artă de a gîndi de-a lungul întregii cărți, trebuie să încercăm să discernem ce se înțelege prin „inacțiune". *Laozi* pornește de la constatarea, de altfel foarte simplă și la îndemîna oricui, că atît în

10 Începînd cu dinastia Han, comentarii precum cele ale lui Heshang gong (probabil secolul al II-lea d.Hr.), *Xiang'er* (sfîrșitul secolului al II-lea) și *Jiejie* (cel mai tîrziu începutul secolului al IV-lea), pun în lumină aluziile care s-ar face în formulele misterioase din *Laozi* la practicile vizînd prelungirea vieții: „alimentarea principiului vital", meditație, asceză, „alchimie internă" etc.

11 Cele șase înrudiri sînt pentru confucianiști legăturile fundamentale tată – fiu, frate mai mare – frate mai mic, soț – soție, și invers.

12 Noțiunea apare în 57 din cele 81 de versete ale textului *Laozi*.

lumea naturală, cît și în cea omenească forța sfîrșește întotdeauna prin a se întoarce împotriva ei înseși:

> Nu încerca să fii cel dintîi prin puterea sabiei,
> Căci a fi cel dintîi prin puterea sabiei atrage după sine dorința de înfruntare (§ 30).
> Cel ce acționează va distruge,
> Cel ce ia de la altul va pierde.
> Sfîntul, neacționînd asupra nici unui lucru, nu distruge nimic,
> Neînstăpînindu-se pe nimic, nu are nimic de pierdut (§ 64).

Așadar, inacțiunea are drept scop ruperea cercului violenței. Dar în ce fel? Absorbind agresiunea, abținîndu-te să agresezi la rîndu-ți pentru a nu ajunge la exagerare, la o escaladare fără sfîrșit a conflictului și, pînă la urmă, făcînd astfel încît agresiunea să devină inutilă.

Metafora apei

Pentru a-și ilustra paradoxul central, cunoscut încă de la mijlocul secolului al III-lea ca fiind strategia ce constă în a învinge cedînd, *Laozi* recurge la o metaforă privilegiată în textele filozofice din timpul Regatelor Combatante: apa. Ne amintim că am mai întîlnit apa și în *Mengzi*, unde tendința ei naturală de a curge în jos este pusă într-o legătură analogică cu predispoziția naturii omenești pentru bunătate. În *Laozi*, unde apa ocupă un loc de seamă, metafora este folosită oarecum diferit, evocînd cu forță tratatele de strategie, printre care *Arta războiului după Sunzi*:

> Dispunerea oștilor e precum apa. Așa cum apa caută să se ferească de orice înălțime pentru a curge în jos, tot așa oștile vor încerca să evite punctele întărite ale dușmanului pentru a-i ataca punctele slabe; așa cum apa își alege cursul în funcție de teren, tot așa oștile își aleg strategia victorioasă în funcție de dușman[13].

În *Laozi*, apa reprezintă elementul cel mai umil, cel mai nesemnificativ în aparență, dar care, deși nerezistînd la nimic, le vine de hac materialelor socotite cele mai trainice:

> Omul binelui suprem precum apa a fi se arată.
> Apa cea prielnică la toate nu-i e rivală nimănui,
> Ea zace în străfundul disprețuit al orișicui,

13. *Sunzi (Arta războiului după Sunzi)* 6, ed. ZZJC, pp. 101-102. Pentru o traducere a acestui text în engleză, vezi Roger AMES, *Sun-tzu, The Art of Warfare: A New Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts*, Ballantine Books, New York, 1993. Același autor, în colaborare cu D.C. LAU, a tradus un alt tratat de artă a războiului din secolul al IV-lea î.Hr., *Sun Bin bingfa*, sub titlul *Sun Pin, The Art of Warfare*, Ballantine Books, New York, 1996.

De Cale ea e foarte apropiată (§ 8).
Nimic pe lume nu-i așa de mlădios și firav cum e apa,
Dar ea izbește așa tare și cu forță că nimic nu o întrece,
Nu e nimic ce ar putea să o înlocuiască.
Că slăbiciunea-i mai presus decît forța
Și suplețea-i mai presus decît orice tărie
Nu e nimeni sub Cer care să nu o știe
Deși nimeni nu ar putea să o înfăptuiască (§ 78).

Metafora apei se regăsește la numeroși gînditori chinezi, asociată frecvent cu Dao a cărei prefigurare este prin excelență: ca și Dao, apa țîșnește dintr-o sursă unică și constantă, manifestîndu-se în același timp sub o infinită varietate de forme; prin natura sa insesizabilă și labilă, ea se află la frontiera infimă dintre nimic și ceva, dintre a fi (*wu*) și a nu fi (*you*), trecînd prin infinite transformări.

Apa stă în centrul unei întregi rețele metaforice. Prin faptul că ea curge mereu spre locul aflat cel mai jos, apa este acel lucru către care converg toate, amintind astfel imaginea Văii. În umilitatea (și umiditatea!) ei, apa este totuși ceea ce dă viață oricărui lucru, simbolizînd astfel femininul, pe Yang care îl cucerește pe Yin mai degrabă prin atracție decît prin constrîngere. De la figura femininului se ajunge deci în modul cel mai firesc la cea a Mamei, pe care *Laozi* o folosește nici mai mult nici mai puțin decît ca pe una din desemnările Căii înseși: „Mama celor zece mii de ființe". Trebuie să reamintim aici dominația, în gîndirea chineză, a temei zămislirii și a modelului organic, generativ, în toate reprezentările – religioase, cosmologice și chiar „științifice". *Laozi* privilegiază în mod special femininul, spre deosebire de ordinea confucianistă, eminamente Yang, centrată pe figura tatălui:

Spiritul Văii nu moare
El are drept nume misteriosul feminin,
Poarta misterioasei femele,
El are drept nume rădăcina Cerului-Pămînt
Subțire fir, de-abia dacă există,
Și totuși, chiar de mereu servește, nu se uzează niciînd (§ 78).

Apa și metaforele ce-i sînt asociate ilustrează următorul paradox: ceea ce e slab reușește să învingă ceea ce e puternic, ceea ce e suplu învinge ceea ce e rigid. Nu este vorba aici să demonstrezi strălucitoarea revanșă a unui David asupra unui Goliat, ci să dezamorsezi violența afundu-te mai jos decît agresorul, căci ceea ce provoacă agresiunea este plasarea celuilalt într-o poziție de inferioritate. Această idee, în treacăt fie spus, stă la baza tehnicilor de luptă în artele marțiale chineze care s-au răspîndit în celelalte culturi extrem-orientale (să reamintim că *judo* este pronunțarea japoneză a cuvîntului chinezesc *roudao*, „calea supleții", împrumutat direct din *Laozi*).

În fapt, inacțiunea învinge acțiunea mai mult prin atracție decît prin constrîngere, mai mult prin felul de a fi decît de a avea sau de a

face. Ne aflăm aici pe un teren comun cu ritualismul confucianist care, şi el, se întemeiază pe eficacitatea unui Dao armonios:

> Maestrul spune: „Cine a ştiut mai bine decît Sun să guverneze prin inacţiune? Ce era pentru el acţiunea? Îi era de ajuns, pentru a face să domnească pacea, să stea cu toată demnitatea cu faţa spre sud".
> Cel ce guvernează doar prin puterea sa morală (*de*) este asemănător cu steaua polară, nemişcată pe axa sa, dar la care toate celelalte planete se închină[14].

Apropierea de curentul confucianist ne permite să înţelegem că „inacţiunea" nu înseamnă „să nu faci nimic", în sensul de a-ţi încrucişa pasiv braţele, ci să te abţii de la orice acţiune agresivă, dirijată, intenţionată, intervenţionistă, ca să laşi să acţioneze eficacitatea absolută, puterea invizibilă (*de*) a lui Dao. Inacţiunea este ceea ce Laozi numeşte „acţiunea care nu lasă urme", căci „cel ce ştie să meargă nu lasă urme" (§ 27). Sfînt este acela care „le ajută pe cele zece mii de fiinţe să trăiască potrivit firii lor, păzindu-se să intervină" (§ 64), care „dă viaţă fără să şi-o însuşească, care acţionează fără să tragă folos din asta şi îşi termină lucrarea fără să ataşeze de ea" (§ 2).

Paradoxul

Mesajul din *Laozi* începe deci cu un paradox şocant imediat sesizat de primul său public: „Lao Dan valorifica slăbiciunea", rezumă cartea *Lüshi Chunqiu* (*Primăverile şi Toamnele seniorului Lü Buwei*), lucrare de sinteză compilată în ajunul înfiinţării imperiului, spre sfîrşitul secolului al III-lea î.Hr[15]. Paradoxul constă în a inversa habitudinile de gîndire: să preferi pe cel slab celui puternic, inacţiunea acţiunii, femininul masculinului, inferiorul superiorului, neştiinţa ştiinţei etc. Laozi vorbeşte despre „a prefera" şi nu despre a reţine ceea ce este slab excluzînd ceea ce este puternic, căci, în gîndirea chineză, cuplurile aflate în opoziţie nu sînt niciodată de natură exclusivă, ci complementare, constrîngerile nefiind în relaţie logică, ci organică şi ciclică, după modelul generativ al cuplului Yin/Yang. Or, paradoxul cel mai radical constă cu siguranţă în a afirma că *nimic* are mai multă valoare decît *ceva*, vidul decît plinul, că a nu fi (*wu*) este mai presus decît a fi (*you*):

> Treizeci de spiţe se îndreaptă spre butucul roţii
> Dar tocmai acolo unde nu se află nimic este folosul carului
> Modelezi argila ca să faci un vas
> Dar tocmai acolo unde nu se află nimic este folosul vasului

14. *Analecte* XV, 4, şi II, 1. Referitor la „inacţiunea" confucianistă, vezi capitolul 2, nota 26.
15. Despre această lucrare, vezi capitolul 10, nota 2.

Străpungi ziduri ca să faci o încăpere
Dar tocmai acolo unde nu se află nimic este folosul încăperii
Astfel, ceea ce există aduce înlesniri pe care ceea ce nu există le transformă în foloase (§ 11).

Paradoxul atinge aici punctul culminant: absența ar avea mai multă prezență decît ceea ce există, golul ar avea mai multă eficacitate decît plinul. În dorința sa de a radicaliza, Laozi are formularea mai abruptă decît *Zhuangzi* care se mulțumește în general să ironizeze relativitatea lucrurilor. În loc să întrebe „Cum aș putea ști că ceea ce numesc eu «cunoaștere» nu este ignoranță? Și cum aș putea ști că ceea numesc eu «ignoranță» nu este cunoaștere?"[16], Laozi afirmă:

Să vezi cunoașterea ca necunoaștere, iată ce e bine
Să vezi necunoașterea ca pe cunoaștere, iată ce e rău
Te vindeci de o boală pe care-o socotești boală
Nu înțeleptul este bolnav; boala lui este bolnavă
Cît despre el, el e sănătos tun! (§ 71)

Paradoxul care merge împotriva obișnuințelor intelectuale și a valorilor convenționale are drept funcție să arate că a afirma ceva înseamnă a și afirma în același timp contrariul. Deosebirile și opozițiile pe care le facem din obișnuință sau din convenție nu au deci prin ele însele nici o valoare:

Cînd iei frumosul drept frumos vine urîtul
Cînd iei bunul drept bun vine răul
A fi și a nu fi se nasc unul pe altul
Ușorul și cu greul mereu se întregesc
Lungul și cu scurtul trimit unul la altul
Înaltul și cu josul unul spre celălalt se-nclină
Și muzică și vacarm împreună răsună
'Naintea și-ndărătul mereu se-nlocuiesc (§ 2).

Amoralitatea firescului

Curînd s-a văzut că toate aceste paradoxuri sînt întemeiate pe constatarea unei legi naturale: legea ciclică potrivit căreia tot ce e puternic, care, superior a fost la origine slab, moale, inferior și este sortit să devină din nou ce a fost:

Înainte ca un lucru să se închidă, el se deschide larg
Înainte să se îndoaie, el să întărește
Înainte să piară, cunoaște înflorirea
Înainte să fie golit, primește din plin (§ 16).

16 *Zhuangzi* 2, vezi capitolul 4, nota 21.

În ceea ce este slab și pasiv își are izvorul ceea ce este puternic și activ; or, mai devreme sau mai tîrziu, orice lucru se întoarce de unde a plecat: „Ființele, atingîndu-și culmea, nu pot decît face cale întoarsă". În virtutea acestei logici firești, după care orice lucru care urcă va trebui în mod necesar să coboare, faptul că unui dușman îi întărești puterea poate pînă la urmă să-i grăbească căderea:

Ce trebuie închis
Trebuie mai întîi deschis
Mai întîi să înalți
Ce trebuie îndoit
Mai întîi să-nlesnești
Ce trebuie distrus
Și mai întîi să dai
Ce trebuiește luat
Acest lucru se numește iluminare subtilă
Suplețea învinge duritatea, slăbiciunea tăria (§ 36).

Această „iluminare subtilă" stă la originea „toleranței" taoiste (*ci*) despre care se vorbește în *Laozi* 67 și care nu are legătură nici cu dragostea creștină, nici cu compasiunea budistă. Înțeleptul manifestă față de ființe toleranța Cerului și a Pămîntului, în sensul în care, ca și acestea, el „nu trăiește pentru sine însuși" (§ 7). Nu este deloc vorba aici despre motivația morală, ci mai degrabă despre o lege a firii: așa cum cursul de apă aflat cel mai jos este „regele" cursurilor de apă superioare pentru că se îmbogățește cu apa lor, Sfîntul taoist, situîndu-se mai prejos decît ceilalți, face în așa fel încît ceilalți să sfîrșească prin a merge în același sens cu el. Este ceea ce se numește „să acționezi prin inacțiune".

Este un lucru important: dacă Sfîntul din *Laozi* procedează invers decît se obișnuiește, el nu o face nici din calcul, și nici din dorința de a se distinge; nu cu scopul de a deveni cel mai puternic se face el umil și slab, ci pur și simplu pentru că legea firească a oricărui lucru este să meargă de jos în sus, iar apoi să se întoarcă la izvor. Or, omenirea, în marea-i absurditate, se străduiește să contracareze permanent această lege zbătîndu-se să atingă o poziție de putere și de superioritate. În loc să ne obosim înotînd împotriva curentului (caz în care nu poți face decît cel mult să bați pasul pe loc), Laozi ne propune să reintrăm în curent, să ne lăsăm duși de val. Ca și înotătotul din *Zhuangzi*, care „urmează Calea apei fără să caute să-și impună eul", Laozi a înțeles că, pentru cel ce se află sub creasta valului, singurul mijloc de a nu se lăsa acoperit și înecat este să se lase dus de val, știind că în felul acesta nu poate decît să urce iar.

Metafora apei și a curentului, care revine o dată mai mult, vine să indice că ruptura dintre firesc și moralitate, altfel spus dintre Cer și Om, este consumată. Ne amintim că Mencius exploatase și el metafora acvatică, dar pentru a arăta că natura merge în sensul moralității: firea

omenească este predispusă la bunătate tot așa cum apa are tendința să curgă la vale[17]. Pentru Laozi, dimpotrivă, firea (adică Cerul) este total lipsită de simț moral:

Cerul-Pământ nu are omenie (*ren*)
Cele zece mii de ființe sînt pentru el ca niște cîini de paie.
Sfîntul nu are omenie
Cele o sută de familii sînt pentru el ca niște cîini de paie.
Între Cer și Pământ
El nu e precum niște imense foale de fierărie?
Gol pe dinăuntru și totuși neistovit,
În acțiune, el suflă și trage aer tot mereu.
Prea multe vorbe repede sleiesc
Mai bine să rămîi în centru (§ 5).

În timp ce confucianiștii valorifică Mijlocul, aflat în echilibru precar și mișcător, generator de armonie, taoiștii sînt în căutarea centrului, adică a Originii:

Dao este gol
Degeaba îl tot umpli, niciodată nu dă pe dinafară
Din acest fără de fund își trag originea cele zece mii de ființe
El tocește orice ascuțiș
El descurcă orice nod
El armonizează toate luminile
El adună într-unul singur firele de praf
El există, pare-se, dintotdeauna
Al cui fiu este oare? Nu am deloc habar
Chiar înainte de Împăratul de sus
Cred că exista (§ 4).

Această asimilare a centrului cu Originea va da naștere, în practicile spirituale și religioase, la o spațializare simbolică. Pentru taoiști, lumea „este orientată către centru, dar și în sus, care împreună sînt doar unul. Taoistul construiește centrul și se așază acolo, dar el trebuie să asigure și legătura dintre sus și jos, să urce și să coboare, și face asta folosind diverse instrumente simbolice, precum instanțele cosmice divinizate sau trigramele (*Clasica Schimbărilor*)"[18].

Valoarea politică a inacțiunii

Printr-o astfel de amoralitate, Laozi dă apă la moară legismului, chiar dacă acesta, în loc să condamne agresiunea și forța ca fiind vane

17 Vezi capitolul 6, nota 14.
18 Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 23. Pentru *Clasica Schimbărilor*, vezi mai jos, capitolul 11.

și inutile, respinge orice principiu moral numai pentru a le justifica[19]. În mod semnificativ, *Laozi* se află la baza unor noțiuni fundamentale ale legismului, mergînd pînă la a constitui o sursă directă de inspirație pentru cel mai mare teoretician al acestuia, Han Feizi. În centrul reflecției politice legiste regăsim inacțiunea, prezentată în *Laozi* ca principiu de neinterferență:

Pe cei mai vrednici nu-i mai preamări,
Și poporul nu se va mai gîlcevi.
Nu mai pune preț pe lucrurile rare
Și poporul va-înceta să fure.
Nu mai pune la vedere lucruri ce poftele stîrnesc
Și poporul se va purta firesc.
Cîrmuirea Sfîntului astfel se arată:
Să golești mințile
Să umpli burțile
Să slăbești voințele
Să întărești oasele
Să ferești pentru totdeauna poporul de știință și dorinți
Pe cei vicleni să-i ții cuminți
Să acționezi prin inacțiune
Și toate vor fi în bună ordine (§ 3).

Cu alte cuvinte, cu cît viața poporului va fi mai simplă și mai frugală, cu atît va fi mai ușor să guvernezi prin inacțiune, adică fără ca suveranul să intervină în afacerile unei țări unde toate își urmează cursul lor firesc. În acest verset găsim însă și expresia a ceea ce va deveni totalitarismul legist: „Să golești mințile, să umpli burțile". Se întemeiază astfel o ordine bazată pe asigurarea unui confort material minim și ținerea în ignoranță a celor guvernați, care sînt scutiți să gîndească sau chiar să întrezărească un oarecare progres tehnologic:

O țară prin dreptate o poți cîrmui
Războiul îl duci prin surprindere-atacînd
Dar lumea o cîștigi nimic nefăcînd.
De unde știu eu asta?
Știu și atît!
Cu cît în lume domnesc oprelиștile
Cu atît poporul simte lipsurile
Cu cît poporul are mai ascuțite armele
Cu atît în țară bîntuie neorînduielile
Cu cît viclenia și dibăcia se întețesc
Cu atît mai multe roade ciudate se ivesc
Cu cît sînt legi și decrete mai tari
Cu atît mișună tot mai mulți tîlhari.
De aceea Sfîntul [spune]:

19 Referitor la legiști, vezi mai jos, capitolul 9.

Eu practic inacțiunea: poporul de la sine crește
Eu îndrăgesc tihna: poporul se îndreaptă de la sine
Eu stau fără să fac nimic: el de la sine propășește
Eu stau fără să vreau nimic: la simplitate singur el revine (§ 57).

Existența unei teorii politice în *Laozi* poate surprinde dacă se acceptă o concepție a taoismului, de-aici înainte larg răspîndită, ca doctrină a unei înțelepciuni individuale. În fapt, numai *Zhuangzi* se pronunță pentru o dezangajare deliberată în raport cu politicul – care în *Laozi* reprezintă, dimpotrivă, un aspect primordial al practicii lui Dao, ca domeniu de aplicare prin excelență a inacțiunii. Vom vedea că legiștii văd o analogie între înțeleptul taoist și suveran, între „guvernarea de sine" și „guvernarea țării" (*zhishen zhiguo*), pentru a relua comentariul lui Heshang gong (cca secolul II d.Hr.). De fapt, Laozi poate fi citit în primul rînd ca un tratat politic a cărui deviză ar fi: „A conduce un stat mare e ca și cum ai prăji pești mici" (§ 57).

Întoarcerea la natură

Să nu acționezi înseamnă să te abții de la orice acțiune intenționată sau dirijată, în virtutea principiului că o acțiune nu poate fi cu adevărat eficace decît dacă merge în sensul firii. Tema centrală a inacțiunii conduce astfel la aceea a întoarcerii la natura originară. Așa cum prima a fost asociată apei, cea de-a doua este evocată prin imagini precum lemnul brut, mătasea brută sau nou-născutul[20]:

Cunoaște ce-i în tine bărbătesc
Apropie-te de ce e femeiesc
Fă-te valea lumii.
Să fii a lumii vale
Înseamnă să fii una cu constanta Virtute
Să te întorci la frageda pruncie.

Cunoaște ce-i în tine alb
Apropie-te de ceea ce e negru
Fă-te rînduiala lumii.
Să fii a lumii rînduială
Înseamnă să împărtășești constanta Virtute
Să te întorci la nemărginire.

Cunoaște gloria din tine
Apropie-te de umilință
Fă-te valea lumii.
Să fii a lumii vale

20 De notat că „lemn brut" și „mătase brută" se combină în chineza modernă pentru a desemna simplitatea.

Înseamnă să ai din plin constanta Virtute
Să te întorci la simplitatea lemnului neprelucrat.

Trunchiul simplității primordiale
Este mărunțit în unelte
Dar Sfîntul este trunchiul brut
Pe care îl adoptă el ca dregător
Căci Marele Sculptor se păzește să cioplească (§ 28).

Cît despre nou-născut, la care Laozi revine pe larg în mai multe rînduri, el reprezintă energia vitală în stare pură pe care orice ființă și-o extrage din chiar puterea lui Dao (*de*, convențional, dar inadecvat tradus prin Virtute), suflul originar (*yuanqi*) încă intact, forță nedirijată, necanalizată. Or, întreaga viață omenească este un proces continuu de pierdere a acestui suflu, pe care nu-l poți inversa decît cultivîndu-ți și hrănindu-ți *qi*-ul :

Cel ce din plin Virtutea are
Cu nou-născutul își are asemănare
Viespile, scorpionii, șerpii veninoși nu-l atacă
Fiarele nu se reped să-l înhațe
Păsările de pradă nu îl iau în ghiare
Oasele-i sînt fragile, mușchii slabi, dar are pumnul tare
Nu cunoaște încă împreunarea bărbatului cu femeia, dar mădularul îi e ridicat
Culme a esenței vitale
Strigă cît e ziua de lungă fără să răgușească
Culmea armoniei !
Cunoașterea armoniei înseamnă Statornicie
Cunoașterea Statorniciei înseamnă iluminare
Completarea vieții este un lucru rău pentru viață
A-ți lăsa spiritul să conducă suflul înseamnă să-l silnicești
Orice ființă ajunsă în floarea vîrstei începe să decadă
Aceasta poartă numele de „a face Cale întoarsă"
Calea întoarsă duce spre moarte (§ 55).
Îți poți face inima să-l îmbrățișeze pe Unu
Într-o indisolubilă unire ?
Poți, concentrîndu-ți suflul, să devii
La fel de suplu ca un nou-născut ?
Îți poți purifica viața lăuntrică
Pînă la o face imaculată ?
Poți îndrăgi poporul și guverna statul
Fără să-ți folosești inteligența ?
Poți deschide și închide canaturile Cerului
Jucînd rolul femininului ?
Poți vedea totul și cunoaște totul
Cultivînd inacțiunea ? (§ 10)

Întoarcerea la Origine

Inacțiunea apare ca o modalitate de revenire la starea noastră naturală așa cum era ea la naștere. Întoarcerea la pruncie evocă aici nu inocența, ci Originea pierdută. Pierderea Originii este resimțită efectiv la contactul cu copiii mici: știind că ai trecut tu însuți prin asta, ai simțământul că totul s-a șters, de unde și o anumită dificultate de a reînnoda cu această stare originară.

Pe plan colectiv, este vorba în același timp de a reveni la nașterea omenirii, la o stare originară, anterioară formării societăților organizate și instituționalizate. Spre deosebire de teoriile antropologice moderne, Laozi visează la o stare primitivă scutită de orice formă de agresiune sau de constrîngere a societății asupra indivizilor, unde absența moralei, a legilor, a pedepselor nu silește indivizii să fie la rîndul lor agresivi și unde nu există deci nici război, nici conflicte, nici chiar spirit de competiție sau voință de dominare. Vis ce se traduce prin viziunea idilică a unor mici comunități autarhice, destul de apropiate pentru a auzi cocoșul sau cîinele vecinului, dar destul de îndepărtate pentru a evita conflictele:

Nu-s prea mulți locuitori în acest mic ținut
Dacă ar avea unelte pentru zece sau o sută de inși
Nu s-ar folosi de ele
Se tem de moarte și nu se duc prea departe
Dacă ar avea bărci și căruțe
Nu s-ar folosi de ele
Dacă ar avea arme și armuri
Nu s-ar făli cu ele
Ei țin la mare cinste sforicica cu noduri
Socotesc că au mîncăruri delicioase
Veșminte bine croite
Locuințe comode
Obiceiuri plăcute
Din acest ținut pînă la vecin
Se aude cîntatul cocoșului și lătratul cîinelui
Dar amîndoi vor muri de bătrînețe
Fără să aibă unul cu altul de-a face[21] (§ 80).

In *Laozi* există convingerea funciară că omul, prin natura sa originară, presocială, este complet lipsit de agresivitate. Această stare originară este descrisă într-un portret ideal al Sfîntului taoist, cel ce „nu

[21] Viziunea primitivistă a unor mici comunități trăind în autarhie, dezvoltată și în *Laozi*, pare inspirată din curentul ce își are sorgintea în Shennong, „Agricultorul divin". Ea amintește, de asemenea, „tablele jocului de dame" din Mencius (vezi capitolul 6, notele 9 și 11). Sforicica cu noduri corespunde mitului unei comunicări primitive nediscursive (sistem folosit și de indienii qipuși, *n.t.*).

pare a fi ce este", dar care „știe să sugă de la Mamă", adică să-și ia hrana direct de la Origine, din izvorul lui Dao:

Lasă încolo studiul (*xue* confucianist) și o dată cu el și grija
Prin ce sînt altfel da și nu?
Prin ce sînt altfel bun și rău?
Ceea ce sperie pe cineva și pe mine trebuie oare să mă sperie?
Ce enormă absurditate!
Toți se înfierbîntă și se desfată
Ca și cum s-ar veseli cînd se taie o vită
Sau ar sui în turnurile primăverii
Numai eu stau liniștit, nepăsător
Ca un copilaș ce n-a rîs încă
Singur și slobod ca un vagabond
Toți adună și strîng la ciorap
Numai eu par a nu avea de nici unele
Ce naiv pot fi!
Ce dobitoc!
Care mai de care se dă mare șmecher
Numai eu tac și tot tac
Unduitor ca marea
Umblu de colo-colo fără încetare
Toți au cîte ceva de făcut
Doar eu mă-nfrînez de la toate
Stingher și îndărătnic
De ce-s așa ciudat?
Eu știu să sug de la Matcă (§ 20).

Dao

Tema inacțiunii și a naturii brute originare o implică pe cea a reîntoarcerii: reîntoarcerea la Origine, la Dao. Așa cum Zhuangzi distinge căile (*dao*) și Calea (*Dao*), tot așa în *Laozi* acest cuvînt nu desemnează numai o cale (cea a inacțiunii), ci și Calea, adică nici mai mult nici mai puțin decît realitatea ultimă în întregul ei, în principiul și originea sa. Astfel, Dao este primul cuvînt din *Laozi*, chiar dacă pe ultimul nu-l vom cunoaște niciodată:

Dao cel ce se poate spune nu este Dao cel veșnic
Numele ce-l poate numi nu este numele veșnic
Nenumitul: începutul Cerului-Pămînt
Numitul: Mama celor zece mii de ființe
Astfel în Nedorința cea veșnică să privim germenul
În Dorința cea veșnică să privim termenul[22] (§ 1).

22. „Dao cel ce se poate spune" poate fi înțeles și ca „Dao despre care se poate vorbi" sau „Dao care poate fi desemnat ca Dao".

Încă de la primele două versete este evocată chestiunea inexprimabilului, ceea ce situează de la bun început Calea din *Laozi* într-o poziție deosebită față de celelalte căi, absolut exprimabile. Noțiunea esențială și totală de Dao, pusă în paralel cu „numele", este înțeleasă din capul locului ca termen de limbaj. Conform celor patru versete de mai jos, Dao comportă un aspect inexprimabil și unul exprimabil, un aspect „fără" și un aspect „care are" (*you*). Ca Origine absolută, înainte de a crea Cerul-Pământ, Dao este cel ce nu poate fi numit; dar, prin faptul că el creează Cerul-Pământ, în mișcarea către manifestare, poate fi numit și își ia numele de „Mama celor zece mii de ființe".

În aceste prime versete, construite pe paralelisme, inexprimabilul este evocat nu prin cuvinte, ci prin legănarea frazelor. Pentru a nu se lăsa închis în enunțul unei propoziții (fie afirmativă, fie negativă), *Laozi* îi enunță imediat contrariul, procedînd astfel ca un dansator pe sîrma inexprimabilului: mai întîi se înclină la dreapta, apoi la stînga și, grație acestei legănări, înaintează cu o „ușurință uimitoare". Primul verset se termină astfel:

Doi, ieșiți din același izvor, dar avînd nume diferite,
Acești doi-unu se cheamă mister
Misterul de dincolo de mister
Poarta oricărei minunății.

Mister, într-adevăr, acest dublu aspect al lui Dao care rămîne totuși unul: Dao este veșnic inexprimabil și totodată înglobează întreaga realitate exprimabilă, aceste două dimensiuni nefiind disociabile. Cu alte cuvinte, Veșnicul sau Unul nu înseamnă absolutul din spatele schimbătorului și al multiplului, precum realitatea din spatele aparențelor. Am văzut că scepticismul lui Zhaungzi nu se referă atît la dihotomia aparență/realitate, cît mai degrabă la dihotomia limbaj/realitate. Opozițiile pe care limbajul le introduce între constant și schimbător, între unu și multiplu sînt în fapt desemnări diferite pentru unul și același lucru: „Doi, ieșiți din același izvor, dar avînd nume diferite". Va fi înțeles „misterul de dincolo de mister" cel ce va fi înțeles că nici măcar a fi și a nu fi nu constituie două realități distincte.

În perspectiva formulată în *Laozi*, nu simțurile noastre ne înșală nedîndu-ne voie să percepem decît aparențe. La originea certitudinii noastre derizorii că am avea priză asupra realității stau deosebirile pe care le practicăm la nivelul ei prin categoriile limbajului. Aceste deosebiri sînt cele care falsifică și limitează funcțiile noastre senzoriale și care ne stîrnesc „dorințele", impulsuri de a merge într-un sens sau în altul, în timp ce Dao înseamnă liniștea:

Dao își găsește veșnicia în inacțiune
Or, prin el se înfăptuiește totul
Dacă regii și seniorii s-ar ține de asta
Cele zece mii de ființe s-ar preschimba de la sine

Dacă schimbarea ar deveni țelul acțiunii
Simplitatea cea fără de nume ar ști s-o înțelepțească
Căci simplitatea fără de nume este și fără dorință
Fără dorința se atinge prin liniște
Și atunci lumea se determină de la sine (§ 37).

De la Dao la cele zece mii de ființe

Neschimbătorul și Unu nu sînt transcendente în raport cu ceea ce este schimbător și multiplu. Dimpotrivă: realitatea în întreaga ei multiplicitate decurge de aici în mod direct, organic, într-un raport de generare și nu într-un act de creație *ex nihilo*[23]:

Dao zămislește pe Unu
Unu zămislește pe Doi
Doi zămislește pe Trei
Trei pe cele zece mii de ființe
Cele zece mii de ființe îl poartă pe Yin în cîrcă și pe Yang în brațe
Amestecîndu-și suflul (*chongqi*), ele împlinesc armonia (§ 42).

Acest pasaj citat adesea datorită diverselor niveluri de lectură posibile poate fi interpretat în special în termeni cosmogonici. Dao zămislește pe Unu, adică întregul, care este realitatea și a cărui unitate se manifestă în suflul originar (*yuanqi*). Dinamismul suflului, care este însuși modul de existență al lui Dao, semnifică faptul că Unu nu este monolitic și închepenit în unitatea și unicitatea sa, ci se diversifică în dualitatea suflurilor lui Yin/Yang sau a Cerului-Pămînt. Dar dualitatea nu este un scop în sine: ea ar rămîne blocată într-o înfruntare sterilă dacă nu ar fi animată de relația ternară ce introduce posibilitatea mutației și a transformării. Astfel, dualitatea suflurilor Yin/Yang este dinamizată de vid (alt sens al termenului *chongqi*, uneori înlocuit cu *zhongqi* „suflu median"). În termeni cosmologici, la modă în timpul dinastiei Han, această relație ternară se traduce prin triada Cer-Pămînt-Om[24]. Trei prefigurează o relație închisă și deschisă totodată, care își este suficientă sieși, fiind în același timp capabilă de infinit, care spune totul

23. În legătură cu acest subiect vezi R.P. PEERENBOOM, „Cosmogony, the taoist Way", in *Journal of Chinese Philosophy*, 17 (1990), pp. 157-174.

24. Referitor la această triadă, vezi Anne CHENG, „De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 3 (1983), pp. 11-22. După *Taipingjing* (*Cartea Marii Liniști*), text taoist din secolele II-III (vezi mai jos, capitolul 12, nota 67): „Orice ființă este născută din suflul originar. [...] Suflul originar, la început nebulos, s-a concentrat spontan pentru a forma pe Unu, care a fost numit Cer; apoi, el s-a împărțit pentru a da naștere lui Yin care a făcut Pămîntul, ceea ce a primit numele de Doi; apoi, urcînd către Cer și coborînd către Pămînt, Yin și Yang s-au amestecat și au dat naștere Omului, ceea ce s-a denumit Trei".

despre universul vizibil și invizibil în unicitatea sa, ținînd seama și de multiplicitatea ce îl compune. Unele interpretări de la sfîrșitul dinastiei Han văd în dualitatea Cer-Pămînt prefigurarea prin excelență a spațiului, în timp ce ritmul ternar (naștere, maturizare, moarte) reprezintă însăși mișcarea timpului și a devenirii. Pornind de la relația ternară, într-adevăr, totul devine posibil: trei se deschide spre multiplu la infinit. În trecerea de la Dao la cele zece mii de ființe, asistăm la desfășurarea lui Unu în multiplu, proces în care se poate vedea suflul originar, de calitate infinit subtilă, subdivizîndu-se, diversificîndu-se în *qi* de calitate din ce în ce mai grosieră, densă și compactă.

Această aspirație a întoarcerii la unitatea pierdută se regăsește și în alte culturi, dar ceea ce rămîne specific gîndirii chineze este continuitatea asigurată de un du-te vino permanent între existent și inexistent, invizibil și vizibil. Dificultatea de a desemna nedesemnabilul, ceea ce este deopotrivă Unu și multiplu, exprimabil și inexprimabil, constituie o temă recurentă în *Laozi*:

Este o ființă formată în haos
Născută înaintea Cerului și a Pămîntului
Liniște! Vacuitate!
Stă singură, inalterabilă
Umblînd pretutindeni fără istov
Poți vedea în ea pe Muma lumii
Necunoscîndu-i numele îi spun Dao
Din lipsă de alt nume, aș spune că e mare
Atît de mare că se scurge
Scurgîndu-se, se întinde pînă hăt departe
În punctul cel mai depărtat, ea face cale-ntoarsă (§ 25).

Cale negativă sau mistică?

Cuvîntul a fost rostit: „cale-ntoarsă" (*fan*). În el stă secretul lui Dao și al cuprinderii sale, așa cum se arată într-un verset care, în cîteva cuvinte, ne oferă chintesența cărții *Laozi*:

Calea-ntoarsă este mișcarea însăși a lui Dao
Slăbiciunea este însăși eficacitatea lui Dao
Cele zece mii de ființe de sub Cer se nasc din a fi
Iar a fi se naște din a nu fi (§ 40).

Așa cum s-a văzut, calea întoarsă este mai întîi întoarcere – unii ar spune regresie – către o stare primitivă a naturii brute: starea de slăbiciune a nou-născutului pentru individ și de natură neagresivă pentru omenire în ansamblu. Regresînd și mai mult, se revine la starea pură și simplă a lui „a fi" și, tot continuînd întoarcerea, se revine la „a nu fi încă" sau, mai exact, la ceea ce nu s-a manifestat încă: adevărată stare originară de fuziune, de nedependență totală, pe care Laozi, ca și

Zhuangzi, o denumește „de la sine astfel" (*ziran*), „ceea ce se înțelege de la sine" în pură spontaneitate:

Astfel mare este Dao
Mare Cerul
Mare Pămîntul
Precum mare este suveranul oamenilor
Există pe lume patru mari
Suveranul este unul din ei
Omul ia ca model Pămîntul
Pămîntul Cerul
Cerul pe Dao
Iar Dao de la ceea ce se înțelege de la sine (§ 25).

Demersul cuprinderii lui Dao este deci un demers „de-a-ndărătelea", „invers" decît orice demers obișnuit, „o cale negativă":

Să practici învățătura înseamnă să crești zi după zi
Să practici Dao înseamnă să descrești zi după zi
Să descrești dincolo de descreștere pînă la atingerea inacțiunii
Să nu faci nimic și nu există nimic care să nu se facă (§ 48).

Este o opoziție clară față de calea confucianistă întemeiată pe învățătură, care înseamnă mers înainte, progresiv și cumulativ. Pentru Laozi, „a practica Dao" înseamnă a merge pe un drum fără drum pentru „a învăța să nu înveți" (§ 64), „a descreste", a reduce spre tot-mai-simplu, pînă la atinge o cuprindere imediată a lucrurilor și o eficacitate directă pornită de la lucruri. Tocmai această eficacitate imediată și irezistibilă o desemnează *de*, Virtutea sau mai degrabă Puterea lui Dao. Acesta fiind prin excelență nediferențiat, nu ar putea fi cuprins decît prin puterea operațiilor, a manifestărilor, a acțiunii sale. Or, ce acțiune ar putea fi mai eficace decît cea care se lasă dusă de atotputernicia lui Dao? Ce lucru ar rezista la o acțiune care merge în același sens cu el?

În această perspectivă, inacțiunea împinsă la extrem ajunge la o atitudine existențială: să fii în cea mai mare simplitate a ta. Căci, chiar în modul de a fi, există un mod de a fi cineva, de a vrea să te afirmi, de „a-ți impune eul", precum spune Zhuangzi:

Cerul durează, Pămîntul dăinuiește
Ce le face deci să dăinuiască și să dureze?
Faptul că nu trăiesc pentru ele însele
Iată ce le face să trăiască veșnic
Tot așa Sfîntul își ține persoana retrasă
Dacă ea se află în rîndul întîi
El o scoate în afară
Astfel ea este ocrotită
Nu-i așa că Sfîntul nu-și are eul propriu?
Tocmai prin asta eul său se împlinește (§ 7).

Orice formă de spiritualitate începe printr-o „desprindere", o renunțare la eul limitat și limitativ. Reîntoarcerea despre care vorbește Laozi ar putea fi calificată drept experiență mistică, cu precizarea că în loc să încerce să meargă *dincolo* de experiența trăită, dincolo de Bine și de Rău, se străduiește să revină dincoace, pînă la absorbirea completă a lui a fi în a nu fi. În acest sens, mistica taoistă apare ca singura dimensiune spirituală, înaintea introducerii budismului în gîndirea chineză, care ia o altă direcție decît pariul confucianist pus pe om:

Cine știe nu vorbește
Cine vorbește nu știe
Pune-ți gura închisă
Pune-ți ușa închisă
Tocește orice tăiș
Deznoadă orice nod
Armonizează toată lumina
Amestecă tot praful
In asta stă Unitatea misterioasă (§ 56).
Atinge-ți supremul gol
Păstrează în tine liniștea
In manifestarea colcăitoare a lucrurilor
Eu le contemplu întoarcerea
Căci orice lucru după ce a înflorit
Se reîntoarce la rădăcină
Reîntoarcerea la rădăcină are numele de liniște
Reîntoarcerea la destin
Reîntoarcerea la destin are numele Veșnicie
Cunoașterea Veșniciei are numele iluminare (§ 16).

8
Xunzi, moştenitorul realist al lui Confucius

Ca şi *Laozi*, cartea *Xunzi* pare reprezentativă pentru un „al doilea val" al aventurii filozofice din perioada Regatelor Combatante. Aşa cum în *Laozi* se percepea o viziune asupra lui Dao mai puţin contemplativă decît în *Zhuangzi*, *Xunzi* frapează încă de la început prin vigoarea discursului – chiar printr-o asprire a tonului – în raport cu mesajul confucianist din *Mengzi*. Xunzi se impune ca polemist în mai mare măsură decît Mencius : gîndirea sa se construieşte în şi prin controversă şi, fără s-o recunoască întotdeauna, se hrăneşte cu ideile pe care le critică.

S-a spus adesea că Mencius şi Xunzi reprezintă două faţete diferite dar complementare ale moştenirii confucianiste. În timp ce primul ar prezenta aspectul idealist al acestei moşteniri, confirmînd pariul pus pe om prin convingerea că natura omenească este bună, cel de-al doilea ar pune în valoare aspectul realist al confucianismului, în întreaga-i vigoare şi rigoare. Datorită firii sale de „om de acţiune", Xunzi avea să fie socotit cel mai aproape de legişti : nu întîmplător printre discipolii săi eminenţi s-au numărat Han Feizi, cel ce a dat legismului statutul de curent filozofic, şi Li Si, ministrul cu metode autoritare al celui ce avea să devină Primul Împărat al Chinei. În mod semnificativ, „marea Revoluţie culturală proletară" (din anii 1966-1976), care a redus dezbaterile dintre toate curentele de gîndire din perioada Regatelor Combatante la „lupta dintre linia confucianistă şi cea legistă", a simţit nevoia să-l ralieze pe Xunzi la ultima, deşi acesta a fost considerat dintotdeauna un adevărat confucianist.

Cartea *Xunzi* se deosebeşte net de *Mengzi*, în primul rînd prin forma sa. În timp ce *Mengzi* îşi propune să redea convorbirile dintre Maestru şi diverşi interlocutori după modelul *Analectelor*, textul *Xunzi* este constituit din 32 de capitole, fiecare formînd un tratat teoretic cu subiect precis, întrebările şi răspunsurile schimbîndu-se doar în mod fictiv între un interlocutor imaginar şi presupusul autor al textului[1]. Alături de

1. Unele elemente lasă să se creadă că *Xunzi* nu ar trebui atribuit unui singur autor, ci unei şcoli ce-şi are sorgintea în învăţăturile lui Xunzi.

textul *Han Feizi* (compus, după cum se știe, de un discipol), *Xunzi* este singura lucrare cunoscută din Antichitatea chineză care se prezintă ca un discurs elaborat, construit în mod coerent. *Xunzi* marchează astfel o etapă decisivă în evoluția gîndirii preimperiale către un discurs din ce în ce mai articulat și mai rațional, reprezentînd în același timp un model de stil și de limpezime a expresiei.

Portretul unui confucianist de la sfîrșitul unei lumi

Nu se cunoaște cu exactitate data nașterii lui Xunzi, dar se presupune că el s-a născut între 340 și 305 î.Hr., în perioada de maturitate a lui Mencius[2]. Originar din Zhao, în partea de nord a Chinei Regatelor Combatante, Xunzi a mers de tînăr la cunoscuta academie Jixia din Qi, unul dintre „regatele centrale" cu tradiție ritualistă din care proveneau Confucius și Mencius. Această academie tocmai fusese întemeiată prin voința unor suverani dornici să unească prestigiul cultural cu politica de hegemonie[3]. În special regele Xuan din Qi (d. 319-301 î.Hr.), pe care Mencius l-a cunoscut personal[4], îi încurajează pe literații din toate principatele să vină la academia Jixia, oferindu-le toate condițiile pentru a-și urma studiile și a-și expune doctrinele. Astfel, la începutul secolului III î.Hr., această academie a devenit unul din principalele focare de activitate culturală și locul de întîlnire al marilor gînditori ai epocii. Aici, Xunzi și-a putut pregăti în voie armele de polemist și apărător al cauzei confucianiste în fața reprezentanților curentelor rivale.

Întemeierea academiei Jixia marchează apogeul recunoașterii de către puterea politică a prestigiului moral și intelectual al cărturarilor *shi*. În cadrul acestei instituții, ei dobîndesc statutul clar definit de deținători ai cunoașterii, fiind onorați cu denumirea de „maeștri" (*xiansheng*). Deși nu au o funcție guvernamentală, ei ocupă în ierarhia birocratică un rang echivalent cu cel al înalților dregători și sînt remunerați și sustinuți pentru a-și putea confrunta părerile diferite despre Dao, singura lor însărcinare fiind aceea „de a discuta, și nu de a guverna"[5]. O dată cu instituționalizarea statutului cărturarilor, asistăm la punerea în practică a unui dispozitiv cel puțin paradoxal: amenajarea unui spațiu de dezangajare a politicului de către însăși puterea politică. Cu cît aceasta este mai conștientă că nu-și poate baza legitimitatea numai pe folosirea forței și că trebuie să recurgă la autoritatea morală, cu atît diferitele *dao* rezultate din efervescența intelectuală din timpul Regatelor Combatante

---

2 Vezi biografia lui Xunzi, plasată după cea a lui Mencius, în capitolul 74 din *Shiji* (*Însemnări istorice*).

3 În regatul Yan, alt pretendent la hegemonie, a fost creată academia Jieshi după modelul academiei Jixia, *cf. Shiji* 74, p. 2345.

4 Vezi capitolul 6, nota 1.

5 *Shiji* 46, p. 1895.

sînt mai folosite în lupta pentru hegemonie, adică pentru o poziție de dominare care să contribuie la armonizarea spiritelor. De unde și pretenția fiecărui curent de a fi reprezentatul autentic și unic al lui Dao, înțeles de-aici înainte ca „principiu de ordine" (*zhidao*), așa cum îl găsim în *Xunzi*.

Se pare că, în jurul anului 255, lui Xunzi i s-a oferit un post de înalt magistrat în regatul meridional Chu, unde a rămas pînă la sfîrșitul vieții, data morții sale fiind și ea necunoscută. Deși cu siguranță nu a trăit să vadă unificarea finală a imperiului de către Qin în 221 î.Hr., el a fost martorul sfîrșitului oficial și definitiv al dinastiei Zhou în 249, sfîrșit ce marchează prăbușirea unei întregi lumi vechi și explică în mare parte interpretarea lucidă și fără concesii pe care Xunzi o dă învățăturii confucianiste. Aceste cîteva elemente biografice, de altfel foarte controversate, ne dau imaginea unei minți strălucite făcută pentru polemică, nevoită însă să-și asume responsabilități politice în slujba celei mai mari puteri a momentului. Nu trebuie deci să ne mire prea mult că viziunea lui despre om diferă într-o oarecare măsură de cea a predecesorilor săi. Xunzi nu-și ascunde, de pildă, admirația pentru eficacitatea guvernării Qin, teren de experimentare a teoriilor politice legiste pe care a avut el însuși ocazia să-l studieze[6]. Dar, ca bun confucianist ce se află, el continuă să creadă că întreaga putere militară a dinastiei Qin nu ar fi suficientă pentru a răsturna un suveran care ar cîrmui cu omenie și s-ar bucura, așa cum arată Mencius, de susținerea poporului: ar fi ca și cum „ai încerca să sfărîmi o stîncă bombardînd-o cu ouă sau să amesteci apa clocotită cu degetul"[7]. Ceea ce le reproșează Xunzi legiștilor nu este atît recurgerea la forță – deosebindu-se astfel de Mencius, mult mai intransigent în legătură cu acest aspect –, cît mai degrabă folosirea exclusivă a forței propovăduită de ei. Pentru el, idealul ar fi un mod de guvernare care ar îmbina omenia cu pedepsele și carisma morală cu mînuirea puterii, prefigurare a confucianismului Han care va practica un discurs moral confucianist prin metode coercitive legiste.

---

6. Vezi capitolul 8 din *Xunzi*, unde se vorbește despre întrevederea acestuia cu regele Zhao din dinastia Qin (care a domnit între 306 și 251 î.Hr.).
7. *Xunzi* 15, ed. ZZJC, p. 177. Întreg capitolul 15 este îndreptat împotriva legiștilor. Există o bună traducere integrală a textului *Xunzi* în engleză aparținînd lui John KNOBLOCK, *Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vol., Stanford University Press, 1988, 1990 și 1994. Vezi și traducerea în germană a lui Hermann KÖSTER, *Hsün-tzu ins Deutsche übertragen*, Steyler, Kaldenkirchen, 1967, și cea în franceză a lui Ivan KAMENAROVIC, *Xunzi (Siun Tseu)*, Cerf, Paris, 1987. Pentru un studiu mai vechi, vezi Homer H. DUBS, *Hsüntze, The Moulder of Ancient Confucianism*, urmat de o traducere parțială, *The Works of Hsüntze*, Probsthain, Londra, 1927 și 1928.

Omul în fața Cerului

În perspectiva intelectuală din timpul Regatelor Combatante, Xunzi se dovedește a fi un gînditor „adult", care concepe omul stînd drept în fața Cerului, și nu îngenuncheat ca pînă atunci. Capitolul 17 din *Xunzi*, consacrat în întregime Cerului – fapt unic în istoria confucianismului preimperial –, constituie dovada conturării unei gîndiri cosmologice și naturaliste, elaborată de-a lungul secolelor al IV-lea și al III-lea. În cursul acestei perioade de declin final al regalității Zhou, problema Cerului nu mai poate fi ocolită, astfel încît însăși noțiunea de Dao, centrală în întreaga gîndire chineză, se confundă de aici înainte cu aceea de Cer sau de natură. Ne amintim că și Mencius abordase chestiunea, dar în mod indirect, pornind de la latura etică a „destinului ceresc" al omului.

Xunzi disociază clar domeniul cosmologic al Cerului de domeniul etico-politic al omului. Dar, așa cum am mai observat în legătură cu cuplurile de opoziții din gîndirea chineză, această disociere nu are un caracter exclusiv, Cerul și omul formînd un continuum în care cel de-al doilea este complementul celui dintîi. În viziunea lui Xunzi, omul, prin capacitatea sa de „a diferenția", desăvîrșește opera cosmică a Cerului și Pămîntului, împreună cu care formează o triadă[8]:

> Mersul Cerului este constant. [...] De aceea, cel ce cunoaște în mod limpede deosebirea dintre Cer și Om este un om desăvîrșit. Ceea ce se împlinește fără să fi existat acțiune, ceea ce se obține fără să fi existat căutare, iată lucrurile ce țin de opera Cerului. În acest domeniu, un om, chiar avînd judecata cea mai adîncă, nu va avea nici o putere; oricît de mari i-ar fi capacitățile, el nu le va putea pune în valoare; oricît de fină i-ar fi agerimea, nu și-o va putea exercita. E ceea ce se cheamă să nu rivalizezi cu lucrarea Cerului.
> Cerul își are anotimpurile sale, Pămîntul bogățiile sale, Omul rînduiala lui. Numai astfel ei pot forma o triadă. Să vrei să participi la această triadă, ignorînd ceea ce o face posibilă, este o iluzie.
> Stelele se învîrtesc într-o ordine firească, soarele și luna strălucesc rînd pe rînd, cele patru anotimpuri se rotesc, Yin și Yang își înfăptuiesc marea transformare, vîntul și ploaia se răspîndesc pretutindeni, cele zece mii de ființe își găsesc fiecare armonia cuvenită prin zămislirea și prin hrănirea necesară împlinirii. Or, tot acest proces rămîne invizibil, numai rezultatele sînt vizibile: este ceea ce numim spirit*. Nu e nimeni care să nu știe sub forma-i împlinită, nimeni care să-l cunoască fără de formă: este ceea ce se numește Cer. Numai Sfîntul nu încearcă să cunoască Cerul[9].

---

* Este vorba de termenul *bian*, folosit frecvent în discursul rațional din timpul Regatelor Combatante și care în *Xunzi* revine de cel puțin 75 de ori. Lucrare subtilă a Cerului (*n.t.*).

[9] *Xunzi* 17, pp. 205-206.

Mergînd împotriva tendinței, din ce în ce mai accentuată în vremea sa, de stabilire a unui raport de corespondență între Cer și Om, Xunzi trasează linia de demarcare care, crede el, le desparte. Făcînd acest lucru, îi rezervă un loc de seamă omului – ridicat la rangul de a treia putere cosmică –, a cărui ordine este independentă de anotimpurile Cerului și de bogățiile Pămîntului:

> Rînduiala și haosul de sub Cer sînt oare tot lucrarea Cerului? Eu spun că soarele și luna, stelele, planetele și constelațiile erau aceleași pentru Yu (înțelept, rege întemeietor al dinastiei Xia) și Jie (arhetipul tiranului sîngeros, ultimul suveran al aceleiași dinastii). Cu Yu a domnit ordinea, cu Jie haosul. Ordinea și haosul nu sînt deci lucrarea Cerului.
> Să fie oare lucrarea anotimpurilor? Germinare și creștere primăvara, recoltare vara, punere la adăpost toamna și iarna, toate au fost aceleași și pentru Yu, și pentru Jie. Cu Yu a domnit ordinea, cu Jie haosul. Ordinea și haosul nu sînt deci lucrarea anotimpurilor.
> Să fie oare lucrarea Pămîntului? Cel ce cîștigă Pămîntul trăiește, cel ce pierde Pămîntul moare: principii care aveau același preț și pentru Yu, și pentru Jie. Cu Yu a domnit ordinea, cu Jie haosul. Ordinea și haosul nu sînt deci nici lucrarea Pămîntului[10].

Începutul acestui capitol dedicat Cerului reprezintă răspunsul dat de Xunzi curentelor cosmologice din vremea sa, a căror terminologie divinatorie o reia în mod intenționat. În timp ce toate speculațiile școlii Yin/Yang și ale tradiției legate de *Clasica Schimbărilor* sînt în întregime bazate pe noțiunea de „rezonanță" între lumea naturală și evenimentele umane[11], Xunzi insistă, dimpotrivă, pe „distincția dintre Cer și Om", acesta din urmă neavînd decît să-și gospodărească cît mai bine propriul domeniu și să se abțină de la a se lansa în speculații vane asupra lucrurilor care îl depășesc:

> Cînd stelele cad și copacii freamătă, oamenii din partea locului, înspăimîntați, se întreabă care mai de care: „Ce e?". În ce mă privește, eu socotesc că nu e nimic: nu-s decît schimbări ale Cerului și ale Pămîntului, transformări ale lui Yin și Yang, lucruri ce se întîmplă rar. Lucrurile acestea pot să-mi pară neobișnuite, desigur, dar în nici un caz nu mă pot înspăimînta!
> Eclipse de soare sau lună, vînturi sau ploi nepotrivite anotimpurilor, apariții întîmplătoare de stele ciudate au avut loc dintotdeauna. Într-o țară guvernată în mod sigur de un principe luminat, chiar dacă s-ar produce unul după altul, asemenea fenomene n-ar face nici o pagubă. Într-o țară guvernată în mod periculos de un principe obtuz, dacă ele nu s-ar produce niciodată, asta n-ar schimba nimic. Căci căderea stelelor, freamătul copacilor nu sînt decît schimbări ale Cerului și Pămîntului, transformări ale lui lui Yin și Yang. Lucrurile acestea pot să-mi apară ca neobișnuite, desigur, dar în nici un caz nu mă pot înspăimînta!

Ce înseamnă cînd începe să plouă după ce a fost oficiat dansul ploii? Nimic. Este exact ca și cum ar ploua fără să fi fost oficiat dansul. Împlinirea ritului pentru „salvarea" soarelui și a lunii de eclipse, oficierea dansului ploii în vremea secetei, practicarea ghicitului înaintea luării marilor hotărîri, toate acestea nu au drept scop obținerea celor cerute, ci întreținerea culturii. Ceea ce pentru Omul ales este cultural, poporului i se pare supranatural. Prima atitudine este fastă, cea de-a doua nefastă[12].

Xunzi face aici dovada unui raționalism îmbinat cu bun-simț, care îl va inspira mai tîrziu pe Wang Chong în timpul dinastiei Han, dar care prezintă riscul înfrînării oricărui elan de curiozitate sau oricărui efort de investigare științifică. În opinia lui, omul nu trebuie să descopere cum este universul, într-un efort de cunoaștere pură și deci inutilă, ci să-l ordoneze (*LI*). Acestei noțiuni, care desemna în *Zhuangzi* un principiu natural inerent lucrurilor, Xunzi este fără îndoială cel dintîi care îi dă o adevărată funcție structurantă și ordonatoare. Pasajul de mai jos pare să folosească cu bună știință omofonia dintre *LI*, principiul de ordine, și *li*, simțul ritual[13]:

În Cer și pe Pămînt începe zămislirea; în rituri (*li*) și în simțul moral începe ordonarea. La originea riturilor și a simțului moral se află Omul ales care le practică pînă ce este pătruns de ele, le repetă fără ostenire și le îndrăgește mai mult decît pe orice.
Astfel, Cerul și Pămîntul zămislesc Omul ales, Omul ales structurează Cerul și Pămîntul (*LI*). Omul ales formează cu Cerul și Pămîntul o triadă, în el cele zece mii de ființe își găsesc suma totală, el este tată și mamă pentru popor.
Fără Omul ales, Cerul și Pămîntul nu ar avea nici o structură, iar riturile și simțul moral nici o organizare: sus nu ar exista nici principe, nici stăpîn; jos – nici tată, nici fiu. Ar fi haosul absolut. Principele și ministrul, tatăl și fiul, fratele cel mare și fratele cel mic, soțul și soția: tot atîtea relații care nu încep decît pentru a se sfîrși și nu se sfîrșesc decît pentru a reîncepe, împărțind cu Cerul și Pămîntul aceeași ordine interioară (*LI*), iar împreună cu cele zece mii de generații aceeași perenitate. Acesta este marele temei (*da ben*)[14].

Această luare de poziție față de Cer, al cărui domeniu este bine delimitat de cel al Omului, este caracteristică nu numai gîndirii lui Xunzi, cu incidențe asupra tuturor aspectelor gîndirii sale, ci și contextului intelectual al epocii. În timp ce valul precedent concepea omul într-un raport de continuitate cu Cerul – Zhuangzi dădea întîietate Cerului, iar

12 *Xunzi* 17, pp. 209-211.
13 Pentru a deosebi cele două omofone, să reamintim că transcrierea termenului semnificînd „principiu structurant" este făcută cu majuscule, vezi capitolul 1, nota 14.
14 *Xunzi* 9, pp. 103-104.

Mencius omului, dar în ambele sensuri exista continuitate –, Xunzi operează clar distincția: pe de o parte, Cerul este cel ce zămislește, iar pe de alta, Omul își joacă rolul de ordonator. Comparativ cu Xunzi care, ca bun confucianist, ia partea Omului, Laozi disociază radical Cerul de Om pentru a-l identifica mai bine cu ceea ce el numește Dao.

„Natura omenească este rea"

Întreg textul *Xunzi* se poate citi ca o apologie militantă a unui umanism ritualist în fața preponderenței crescînde a modurilor de gîndire naturaliste din secolul al III-lea î.Hr. Acestea tind să izoleze curentul confucianist, al cărui fundament ritual este repus în discuție pentru caracterul său specific omenesc, cultural și nenatural. Într-un astfel de context, este nevoie de întreaga vigoare a unui Xunzi pentru a salva moștenirea confucianistă, reafirmînd și legitimînd riturile ca valoare umană fundamentală. Lucrarea este astfel construită pe un dublu paradox: omul, deși este un animal produs de natură, posedă capacitatea de a cultiva în el însuși înțelepciunea și armonia socială produse de riturile nenaturale, care depășesc totuși tot ce este înnăscut în natura umană.

Acest dublu paradox se găsește ilustrat la capitolul 23, al cărui titlu – „Natura omenească este rea" – constituie singur un întreg program. În timp ce ideile lui Mencius privind această chestiune trebuie reconstituite pornind de la niște dialoguri răzlețe, textul *Xunzi* prezintă o expunere care se vrea sistematică, mărturie a unei evoluții nete a tehnicii argumentării în cadrul curentului confucianist. Capitolul începe cu o aparentă declarație de război la adresa lui Mencius. Nemulțumindu-se să-i critice pe toți adversarii confucianismului, Xunzi nu pierde ocazia să atace „secta" lui Mencius, deoarece aceasta nu prea era, firește, pe placul lui:

> Natura omului este rea (*xing e*): ceea ce este bun în ea este fabricat (*wei*). În ceea ce firea omenească are înnăscut se află dragostea de cîștig; dacă omul urmează această pantă, atunci apar invidia și rivalitatea, dispar respectul și modestia. În înnăscut e ură și gelozie; dacă se merge pe această pantă, apar crima și ticăloșia, dispar loialitatea și încrederea. În înnăscut există dorințele urechilor și ale ochilor, aplecarea către muzică și sex. Dacă se merge pe această pantă, apar excesul și dezordinea, dispar riturile și simțul moral, cultura (*wen*) și rînduiala firii (*LI*).
> Dacă se dă frîu liber firii omului (*xing*), dacă se merge pe panta însușirilor sale intrinsece (*qing*), se va începe cu siguranță prin lupta pentru bunuri, se va continua în sens contrar dreptei lor împărțiri și bunei lor organizări și se va sfîrși prin violență. Este deci necesar să se intervină cu transformarea operată de maeștri și de norme, precum Dao al riturilor și al simțului moral, pentru ca apoi să se înceapă în respect și modestie, să se continue în sensul culturii și al rînduielii pentru a împlini noima

firii. Privind lucrurile astfel, e limpede că natura omenească este rea și că ceea ce are bun în ea este fabricat[15].

Pentru a-și ilustra ideea, Xunzi folosește intenționat metafore opuse spiritului lui Mencius, care o recuza chiar și pe aceea cu castronașele și cești pe care omul le lucrează din lemnul de salcie cu riscul de a-l supune violenței: natura omenească trebuie, dimpotrivă, îndreptată cu forța precum lemnul strîmb, ascuțită precum fierul tocit, imagini de o brutalitate calculată amintind de spiritul legist ce voia să retopească omul în tiparul legilor.

Întreg capitolul 23 pare construit ca o respingere a gîndirii lui Mencius, dar, în realitate, Xunzi nu face decît să deplaseze dezbaterea. În loc să se mulțumească să susțină contrariul afirmînd că natura umană este rea, el încearcă să arate că, luată ca ansamblu al predispozițiilor noastre instinctive și biologice, ea nu cuprinde nimic intrinsec etic – și din această cauză este „rea":

> Stă în firea omului să vrea să se sature cînd îi e foame, să se încălzească atunci cînd îi e frig, să se odihnească atunci cînd e obosit. Aceasta este natura caracteristică (*qingxing*) omului. Vezi însă oameni înfometați care, observînd pe alții mai bătrîni decît ei, nu îndrăznesc să treacă prin fața lor ca să mănînce – semn de deferență – și alții care, în ciuda oboselii, nu îndrăznesc să se odihnească – din grijă de a-i servi pe ceilalți –, astfel încît există fii și frați respectuoși, gata să-și servească părintele și frații mai mari: aceste două comportamente sînt totuși contrare firii omenești (*xing*) și merg în sens contrar caracteristicilor ei intrinsece (*qing*)[16].

Dacă natura umană se reduce la pofte animalice, originea simțului moral trebuie căutată în altă parte, în efortul îndreptat spre cultură de care este capabil omul. În acest sens, „ceea ce are bun firea omenească este fabricat":

> Mencius zice: „Firea omului dispus să învețe este bună". Eu spun că nu este așa. Înseamnă să nu cunoști firea omului din cauză că nu vezi deosebirea între lucrul natural din el și lucrul fabricat.
> Or, firea este opera Cerului, ea nu poate fi învățată, în privința asta nu se poate face nimic. Riturile și simțul moral sînt zămislite de Sfînt: omul devine capabil de ele prin educație, le îndeplinește prin muncă. Ceea ce nu poate fi învățat și schimbat ține de cer – este ceea ce eu numesc „firescul". Ceea ce se obține prin educație și se îndeplinește prin muncă ține de Om – este ceea ce eu numesc „fabricatul". Iată deosebirea dintre natural și fabricat[17].

---

15 *Xunzi* 23, p. 289.

16 *Xunzi* 23, p. 291. Pentru folosirea noțiunii de *qing* („caracteristici intrinsece") de către Zhuangzi și Mencius, vezi capitolul 4, p. 101, și capitolul 6, p. 135.

17 *Xunzi* 23, p. 290

În acest pasaj în care Xunzi intră în polemică deschisă cu Mencius, lucru rar în textele filozofice din China antică, el precizează că, și în opinia sa, natura noastră vine de la Cer – dar este vorba despre un Cer amoral (așa cum îl concep taoiștii, legiștii și toate curentele nonconfucianiste în general). Din punctul de vedere al lui Mencius, dimpotrivă, natura noastră posedă germenii moralității tocmai pentru că ne vine de la Cer. Există deci, după părerea lui Xunzi, natura brută, zămislită de către un Cer perceput ca amoral și, pe de altă parte, „fabricatul", adică toată munca îndeplinită de om pentru a face din el însuși o ființă omenească. În mod evident, tocmai această parte îl interesează pe Xunzi : în ea rezidă umanitatea omului, nu în „natura" sa – pe care o reduce, ca și adversarii lui Mencius, la datul pur animal și biologic. Astfel, Xunzi mai degrabă deplasează decît răstoarnă dezbaterea angajată de ilustrul său înaintaș.

Natură și cultură

Pentru Mencius, omul se distinge de la bun început de brută prin bunătatea înnăscută a naturii sale. Pentru Xunzi, ceea ce are omul înnăscut, mai precis atracția pentru profit, ura, gelozia și dorințele senzuale, nu comportă nimic care să predispună natura omenească la moralitate. Omul nu iese din animalitate decît prin forța inteligenței. Ea îl face să înțeleagă că interesul său este de partea ordinii, noțiune atît de prezentă în gîndirea lui Xunzi încît o înlocuiește pe cea de bunătate. Omul este susceptibil de moralitate prin capacitatea sa de discernămînt (*zhi*), care îi arată ceea ce este mai bine pentru el, adică o ordine armonioasă permițîndu-i să-și satisfacă dorințele, idee moistă prin excelență. *Zhi*, care figurează printre cei patru „germeni de moralitate" ai lui Mencius ca putere înnăscută de discernămînt moral, devine la Xunzi înainte de toate o formă de inteligență plămădită din bun simț. Ne apare ca evident astfel că impulsurile naturii brute nu sînt „proaste" decît în măsura în care sînt anarhice și este de ajuns să punem ordine în ele pentru a le putea satisface.

Or, această inteligență se datorează minții/inimă (*xin*), care judecă dacă o acțiune întreprinsă pentru a satisface o dorință este admisibilă moralmente (*ke*) sau dacă nu este decît material posibilă (*neng*). În timp ce la Mencius mintea/inimă vine să îmbogățească potențialul moral al naturii omenești, la Xunzi aceasta este tratată în termeni moiști, utilitariști, ca putere de a alege, cîntărind ce e bine și ce e rău, ilustrată de metafora balanței, preluată și ea din *Mozi*[18]. Judecata morală se exprimă de acum înainte în termeni împrumutați de la logica moistă, alternativa fiind cea dintre admisibil și inadmisibil.

Indiscutabila amprentă moistă este totuși corectată de perspectiva de ansamblu, care rămîne în esență confucianistă și ritualistă. Chiar și un act atît de instinctiv precum cel al mîncatului pentru satisfacerea foamei poate fi rafinat și elevat pentru a căpăta un sens cultural și deci etic, îndeosebi în actul ritualizat în care satisfacerea primară a instinctelor este întru cîtva depășită datorită capacității proprii omului de a da sens acțiunilor sale. În analiza a ceea ce creează umanitatea noastră, Xunzi trece deci de la natura brută, animală, la mintea/inimă, facultate specific omenească de a judeca și de a atribui valori și, prin aceasta, de a transforma natura într-o ființă etică. Altfel spus, este bine ca natura omenească să fie definită în termeni biologici, dar ea comportă și capacitatea de „a face distincții", adică de a rafina și de a-ți restructura propriile predispoziții instinctive. Iată cum Xunzi, pornind de la o concepție de factură moistă a naturii omenești, sfîrșește prin a se ralia viziunii confucianiste.

Fără îndoială, Xunzi a vrut să răspundă ideii taoiste și naturaliste a amoralității Cerului, deci a omului, reafirmînd totodată dimensiunea și locul omului în raport cu Cerul. Gînditorul exagerează însă valoarea efortului uman pînă la a folosi un termen specific pentru a desemna ceea ce înțelege el prin „fabricat": cuvîntul *wei*, compus din *wei* („a face", „a acționa"), la care se adaugă radicalul „om" ca pentru a-i sfida mai bine pe taoiști, adepți ai neomenescului și inacțiunii. Această porțiune „fabricată" din natura umană implică faptul că toate calitățile etice sînt dobîndite prin învățătură. De-aici importanța primordială pe care o capătă învățătura pentru Xunzi în plan individual și colectiv – învățătura prin care experiența acumulată în timp capătă forma culturii (*wen*). Spre deosebire de Mencius, Xunzi vede umanitatea nu în natura noastră, ci în cultură. Nu există altă ființă pe lume care să fasoneze astfel brutalitatea naturii prin rafinamentul culturii:

> Natura este rădăcina și originea, materia brută; fabricat este ceea ce e dezvoltat pînă la înflorire prin cultură și rituri. Fără natură, ceea ce e fabricat n-ar avea nici un suport pentru a lucra; fără ceea ce e fabricat, natura n-ar avea nici un mijloc să se perfecționeze. Numai atunci cînd ce e natural și ce e fabricat se unesc Sfîntul atinge o faimă unică și lucrările întregului univers se încheie. Iată de ce se spune: „Din unirea Cerului cu Pămîntul iau naștere cele zece mii de ființe; din întîlnirea dintre Yin și Yang se ivesc schimbările și transformările; din îmbinarea dintre natură și ceea ce e fabricat a rezultat ordinea în lume"[19].

În totală opoziție cu Mencius, Xunzi insistă asupra ideii că moralitatea nu-și are deloc izvorul în natura omenească. În mod semnificativ, simțul moral nu mai este asociat, cum era cazul la Mencius, cu simțul omenescului (*renyi*), ci cu riturile (*liyi*), Xunzi mergînd pînă la a spune

că acesta este „fabricat" de către sfinți așa cum recipientul și ustensilele sînt lucrate de olari și meșteșugari:

> Întrebare: Dacă natura omenească este rea, atunci de unde vin riturile și simțul moral?
> Răspuns: Riturile și simțul moral s-au născut din lucrarea sfinților, ele nu au fost la origine zămislite de natura omenească. Astfel, cînd olarul modelează lutul pentru a face din el vase, acestea se nasc din meșteșugul olarului, și nu din natura lui. Cînd meșterul sculptează lemnul pentru a face din el vase, acestea se nasc din lucrarea meșterului și nu din natura lui. Sfîntul, reflectînd și punîndu-și în practică partea dobîndită prin efort, este în măsură să creeze riturile și simțul moral, să facă reguli și norme. Acestea se nasc din lucrarea Sfîntului, și nu din natura lui. [...]
> Întrebare: Riturile și simțul moral, partea acumulată prin efort, sînt în natura omului, Sfîntul fiind astfel în măsură să le zămislească.
> Răspuns: Deloc. Olarul care lucrează lutul dă naștere unei oale; se află oare lutul oalei cîtuși de puțin în natura olarului? Meșterul care sculptează lemnul dă naștere unei unelte; se află oare lemnul uneltei cîtuși de puțin în natura meșterului? Între Sfînt, rituri și simțul moral există aceeași legătură de zămislire ca și între olar și lut; cum se poate spune atunci că riturile și simțul moral, adică partea acumulată prin efort, sînt în natura omului?[20]

În acest dialog dintre Xunzi și un partener de discuție fictiv, moralitatea prezentată ca produs al „lucrării" sfinților în scopuri utilitare la fel cum se întîmplă în cazul vaselor și ustensilelor l-ar fi făcut pe Mencius să-și iasă din fire. În timp ce acesta respinsese de la bun început analogia cu olarul și meșterul tocmai pentru a arăta că simțul moral este inerent naturii noastre, Xunzi afirmă, dimpotrivă, că moralitatea este fabricație pură, total exterioară naturii umane, alăturîndu-se astfel ideilor susținute de moiști și legiști. Dar, spre deosebire de ei, Xunzi face din moralitate o „a doua natură" pentru om, spunînd despre sfinți că „zămislesc" (*sheng*) moralitatea tot așa cum Cerul zămislește natura noastră.

Riturile

Vorbind despre simțul moral în termeni de rituri și nu de omenie ca pînă atunci, Xunzi se deosebește net de Mencius în cadrul moștenirii Maestrului. Prin pozițiile lor respective, dezbaterea asupra naturii omenești face să reiasă cele două noțiuni-cheie, complementare și indisociabile, ale umanismului confucianist: simțul omeniei (*ren*) și riturile (*li*).

Cînd Mencius pune accentul pe *ren*, ai cărui germeni s-ar afla în natura noastră zămislită de Cer, el mizează pe dimensiunea subiectivă a spontaneității. Xunzi taie însă cordonul ombilical ce lega omul de Cer

20. *Xunzi* 23, pp. 291 și 294.

și, din acest motiv, nu mai poate recurge decît la criterii obiective de apreciere a umanității – valoarea efortului și a muncii, inteligență, cultură – care țin toate de dimensiunea rituală. Cu siguranță, Xunzi împrumută mult de la spiritul moist, dar ceea ce îl deosebește de moiști este tocmai încrederea sa confucianistă în eficacitatea riturilor. În contrast cu ceea ce s-ar putea numi idealismul lui Mencius, Xunzi instaurează un umanism energic, reafirmînd locul specific al omului în raport cu Cerul:

> Apa și focul posedă energie (*qi*), dar nu și viață; plantele și copacii au viață, dar nu și inteligență; păsările și animalele au inteligență, dar nu și simț moral. Omul care posedă energie, viață, conștiință și, pe deasupra, simț moral este deci ființa cea mai nobilă de sub Cer.
> El nu are forța boului, nu aleargă așa de repede precum calul; totuși, boul și calul sînt în slujba lui: de ce oare? Deoarece el este capabil să trăiască în societate, spre deosebire de animale. Ce-i face pe oameni capabili să trăiască în societate? Principiul repartiției (*fen*). Ce face ca repartiția să fie eficace? Simțul moral. Astfel, a împărți în virtutea simțului moral duce la armonie, a armoniza duce la unitate, a unifica duce la creșterea forțelor, creșterea forțelor duce la putere, iar puterea îți permite să stăpînești lucrurile. Este ceea ce permite oamenilor să trăiască în pace în locuințele lor. Că ei urmează mișcarea celor patru anotimpuri, că organizează cele zece mii de ființe în folosul lumii întregi, nu este nici un secret în asta: motivul e că au înțeles principiul repartiției în virtutea simțului moral[21].

Acest text admirabil prin vigoare și concizie îi atribuie omului un loc unic în univers. Secretul reușitei sale rezidă, conform lui Xunzi, în *fen*, principiu de repartiție echitabilă a resurselor, dar și de ierarhizare socială. Acest împrumut – direct, însă nerecunoscut – de la moismul lui Xunzi este de cea mai mare importanță, întrucît explică apariția riturilor și a moralității:

> Dacă rămînem separați, fără dependență mutuală, trăim în sărăcie; dar dacă trăim în societate fără principiu de repartiție, ne batem între noi pentru supraviețuire[22].
> Ce face ca un om să fie om? Capacitatea sa de a face deosebiri. [...] Astfel, în Dao al Omului, nu există nimic fără deosebiri. Dintre deosebiri, nici una nu este mai presus decît repartiția ierarhică; dintre repartiții, nici una nu este mai presus decît riturile[23].

Nu trebuie deci să ne mire prea mult că Xunzi consacră riturilor un întreg capitol, al cărui început îl redăm mai jos:

> Care este originea riturilor? De la naștere, omul are dorințe. Dacă nu obține ce dorește, el nu are liniște pînă nu și le satisface. Dacă încearcă

să și le satisfacă fără să-și dea o măsură și fără să le pună opreliști, apare obligatoriu competiția. Aceasta provoacă dezordine, care duce la epuizarea resurselor. Regii din vechime, din silă pentru dezordine, au instituit riturile și simțul moral în vederea unei împărțiri care să potolească dorințele oamenilor și să răspundă la nevoile lor, astfel încît dorințele să nu fie niciodată în exces în raport cu bunurile, iar bunurile totdeauna adecvate în raport cu dorințele, dorințele și bunurile dezvoltîndu-se prin susținere mutuală. Aceasta este originea riturilor[24].

În acest pasaj, este limpede că Xunzi încearcă să-și croiască un drum specific confucianist printre taoiști și moiști. Pentru primii, dacă omul vrea să se contopească cu partea lui cerească, așadar cu Dao, trebuie să înceapă prin a se debarasa de dorințe (primul verset din *Laozi* insistă pe „fără-dorința constantă"). Xunzi alege însă partea omului cu tot ce implică aceasta, începînd cu dorințele, care – trebuie s-o constatăm – sînt cu ușurință trezite de simțuri. În moism, dorințele nu sînt neglijate, dar sînt văzute într-o perspectivă pesimistă deoarece, neputînd fi niciodată pe deplin satisfăcute, sînt surse de veșnice conflicte. Xunzi vede un mod de a le satisface în principiul repartiției rituale, ce reprimă dorințele și încurajează producerea bunurilor. Respingînd riturile, moiștii se lipsesc de fapt de un principiu care să reglementeze... cererea și oferta!

Așadar, Xunzi justifică practicarea riturilor pornind de la o analiză obiectivă, antropologică, puternic inspirată din *Mozi*: la originea omenirii s-ar afla lupta pentru stăpînirea bunurilor, generatoare de dezordine. De aici, necesitatea echilibrării dorințelor fiecăruia pe baza principiului repartiției înscris în simțul ritual care devine astfel criteriul obiectiv de distingere între umanitate și animalitate, în locul criteriului subiectiv, reprezentat la Mencius de mintea/inimă. Ceea ce nu îl împiedică pe Xunzi, atunci cînd vorbește despre frumusețea riturilor, să aibă accente la fel de lirice ca și Mencius atunci cînd se referă la inimă: liniile ordonatoare pe care omul ales le citește în natură devin linii de forță ale culturii sale, cultură a cărei expresie sînt prin excelență riturile. Chiar dacă Mencius le compară uneori cu balizele de pe cursurile de apă, riturile nu se reduc la rolul de punct de sprijin în fața haosului, rezultat al unei viziuni pesimiste asupra naturii omenești. Dimpotrivă, ele îi dau lui Xunzi ocazia să-și reafirme crezul confucianist care pariază pe om și pe perfectibilitatea lui și să deschidă posibilitatea unei rezolvări prin consens a conflictelor, spre deosebire de legiști, pentru care numai forța legii are valoare.

---

24. *Xunzi* 19, p. 231. Unele secțiuni din *Xunzi*, în special de la acest capitol 19 consacrat riturilor, sînt reluate în *Tratatul Riturilor* (*Liji*) și *Tratatul Riturilor al lui Dai cel Bătrîn* (*Da Dai Liji*), care datează de la începutul epocii imperiale (secolul al II-lea î.Hr.). Despre *Tratatul Riturilor*, vezi mai sus, capitolul 2, nota 32. Pentru *Da Dai Liji* există o traducere parțială și nu foarte reușită a lui Benedykt GRYNPAS, *Les Écrits de Tai l'Ancien et le Petit Calendrier des Hia*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1972.

Nume și realități

Principiul ritual și consensual, eminamente confucianist, al repartiției (*fen*) își găsește o strălucitoare ilustrare în „corectarea numelor" (*zhengming*)[25]. Această temă tipic confucianistă este tratată în capitolul 22, consacrat raportului dintre nume și lucruri, care constituie un fel de compendium al Canonului moist despre logică pentru confucianiști, ca și o respingere a metodelor logicienilor. În acest context, noțiunea de repartizare sau de împărțire (să reamintim că *fen* semnifică mai întîi „a decupa") corespunde ideii că a numi înseamnă în primul rînd a împărți, a demarca, a trasa linii de pertinență între asemănător și diferit. Găsim aici o concepție taxonomică a lumii, văzută ca un cîmp de obiecte ordonate în mod natural în ansambluri după principiile fundamentale de identitate și diferență, pe care omul are capacitatea naturală să le distingă:

> Cînd înțelepții-regi au instituit numele, numele au fost statornicite, iar realitățile diferențiate. Calea (Dao) lor era practicată și intenția lor bine înțeleasă; poporul era atunci în mod riguros condus și unificat. Dar oamenii s-au apucat să taie cuvintele în patru și să inventeze tot felul de cuvinte anapoda ca să semene dezordine în corectarea numelor, semănînd astfel îndoiala în minți și stîrnind sumedenie de litigii: aceea a fost marea pervertire a numelor. [...]
> Acum că înțelepții-regi nu mai sînt, veghea asupra numelor a slăbit, apar cuvinte ciudate, între nume și realități domnește confuzia. Dat fiind că distingerea adevărului și a neadevărului și-a pierdut limpezimea, degeaba avem dregători puși să păzească legile și cărturari însărcinați să enunțe principiile, căci și printre ei domnește confuzia. [...]
> Oamenii cu discernămînt au stabilit principii de împărțire și diferențiere și au instituit nume pentru a desemna realitățile, în primul rînd cu scopul de a deosebi nobletea de josnicie, dar și pentru a face distincție între asemănător și diferit[26].

Întreaga teorie a corectării numelor se învîrte în jurul ideii că a cunoaște înseamnă de fapt a recunoaște deosebiri de categorii calitative preexistente. De unde și o osmoză perfectă între epistemologie și etică, principiul repartiției ținînd atît de cunoașterea obiectivă, cît și de judecata de valoare. Sfîntul este prin excelență cel ce poate să claseze

---

[25] Referitor la această temă confucianistă, vezi mai sus, capitolul 2, „Corectarea numelor". *Cf.* J.J.L. DUYVENDAK, „Hsün-tzu on the Rectification of Names", *T'oung Pao*, 23 (1924), pp. 221-254; Redouane DJAMOURI, „Théorie de la «rectification des dénominations» et réflexion linguistique chez Xunzi", in Karine CHEMLA și François MARTIN (coord.), in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 16 (*Le Juste Nom*), Presses de l'Université de Vincennes, 1993, pp. 55-74.

[26] *Xunzi* 22, pp. 275-276.

situațiile după implicațiile lor etice și să reacționeze într-un mod adecvat, adică ritual. Dar, ca și riturile, numele, fiind rodul convenției, nu au nici o necesitate intrinsecă :

> Numele nu sînt adecvate în mod definitiv, ci sînt fixate prin convenție. Numai după ce a fost stabilită convenția și s-a statornicit obiceiul ele sînt socotite apropriate, iar toate cele care se îndepărtează de convenție sînt socotite neapropriate. Numele nu denumesc diversele realități în mod definitiv ; corespondența lor este fixată prin convenție. Numai după ce a fost stabilită convenția și s-a statornicit obiceiul se socotește că ele denumesc anumite realități[27].

Convenționalismul declarat al lui Xunzi, pus în serviciul primordialității pe care o acordă noțiunii de ordine, merge într-un sens mai conservator decît ineismul lui Mencius. În opinia lui Xunzi, mai bine să prezervăm *statu-quo*-ul, chiar dacă știm că este perfect arbitrar și convențional, decît să riscăm să ne prăbușim în anarhie tot voind să repunem în discuție relația nume – lucruri. Mencius, dimpotrivă, se expune la acest risc dînd valoare de referință supremă minții/inimă, izvor interior și intrinsec de moralitate :

> Realitatea, nefiind explicită, a fost denumită ; denumirile, nefiind explicite, au fost articulate ; articulările, nefiind explicite, au fost transformate în discursuri ; discursurile, nefiind explicite, au fost criticate. Astfel, articularea desemnărilor și critica discursurilor au servit la stabilirea corpusului scris, prima dintre sarcinile regalității.
> Cînd este auzit un nume, este explicitată o realitate : iată cum ne servim de nume. A le lega pentru a face din ele un text înseamnă să împerechem numele. A fi capabili să ne servim de ele și să le împerechem înseamnă să cunoaștem numele. Cu numele articulăm realitățile. În enunțuri, luînd numele diverselor realități, exprimăm o concepție. În critica discursurilor, luăm numele într-o raportare neschimbată la realitățile pe care le desemnează pentru a-l explicita pe Dao, înfățișat pozitiv sau negativ.
> Articularea denumirilor este instrumentul folosit de critica discursurilor. Critica discursurilor este lucrul prin care spiritul îi dă chip lui Dao. Spiritul este marele meșter al lui Dao. Dao este ceea ce structurează ordinea. Dacă spiritul este în acord cu Dao, discursul în acord cu spiritul, enunțul în acord cu discursul, dacă numele sînt articulate după ce au fost corectate, iar datele reale explicitate după caracteristicile lor intrinsece, atunci diferențele sînt făcute fără greș și categoriile deduse fără arbitrariu. Ceea ce este acceptat este conform cu textul, ceea ce este criticat este în întregime repus sub semnul întrebării, astfel încît Dao este corectat și pervertirea criticată tot așa cum lucrul strîmb și lucrul drept sînt determinate cu firul cu plumb[28].

---

27. *Xunzi* 22, p. 279. Pentru „convenționalismul" teoriilor limbajului în Antichitatea chineză, vezi mai sus, capitolul 5, „Concepția nominalistă".
28. *Xunzi* 22, pp. 280-281, traducere (ușor modificată) de Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, pp. 523-524.

Xunzi, *panoramă a ideilor din timpul Regatelor Combatante*

Gîndirea lui Xunzi este complexă prin faptul că pretinde a lua în calcul toate chestiunile, toate mizele apărute în diversele curente din timpul Regatelor Combatante, integrîndu-le într-un ansamblu structurat și coerent – sarcină cu adevărat redutabilă! Or, pivotul central care menține coeziunea ansamblului este constituit de rituri. Desigur, Xunzi luptă pe toate fronturile, dar o face pentru a apăra ceea ce el consideră a fi esența moștenirii confucianiste – spiritul ritual și cultivarea lui în om:

> Riturile au trei temeiuri: Cerul și Pămîntul sînt temeiul zămislirii, strămoșii temeiul speciei, suveranii și stăpînii temeiul ordinii. Fără Cer și Pămînt, cum ar fi fost zămislit omul? Fără strămoși, de unde s-ar trage el? Fără suveran sau stăpîn, cum se poate închipui ordinea? Dacă unul dintre aceste trei elemente ar lipsi, pentru om nu ar exista nici un punct fix. Or, prin rituri, el servește sus Cerul, jos Pămîntul, își onorează strămoșii și-și preamărește suveranul și stăpînul: acestea sînt cele trei temeiuri ale riturilor[29].

Riturile sînt deci ceea ce îl leagă pe om de univers, de originile sale și de destinul său. Ideea subiacentă care străbate toată cartea *Xunzi* ca un fir roșu este că organizarea structurantă a riturilor nu face decît să o respecte și să o reproducă pe cea a naturii. Xunzi găsește astfel riposta la răspîndirea gîndirilor naturaliste integrîndu-le în propria ei viziune și adăugîndu-le o altă dimensiune, cea a Omului. Astfel se explică aparentele contradicții din concepția sa despre natură (alt nume pentru Dao sau Cer): cînd etic neutră, așa cum se prezintă în gîndirea naturalistă, cînd normativă, teleologică și generatoare de valoare etică, în tradiția instituită de *Analecte* și de *Mengzi*. Pe de o parte, Xunzi neagă posibilitatea ca ceea ce este natural să fie sursă de valori, iar pe de alta, restabilește o continuitate între o natură normativă și o umanitate ritualizată. Aceste aparente contradicții se rezolvă în proiectul central al cărții *Xunzi*, care își propune să contracareze discreditarea ritualismului confucianist de către gîndirile naturaliste. Iar din lupta cu Cerul, cel ce iese victorios este Omul.

Integrînd criticile cele mai radicale îndreptate împotriva viziunii asupra omului proprie lui Confucius, Xunzi a fost cel mai mare apărător al acesteia în vibranta sa pledoarie pentru cultura care înfăptuiește umanitatea noastră. El beneficia în acest sens de un punct de vedere privilegiat, panoramic și sinoptic, asupra celor „o sută de școli" din perioada Regatelor Combatante. În capitolul 21, intitulat „Rispirea orbirilor", Xunzi își permite să-i treacă în revistă pe marii gînditori ai

vremii sale reproşîndu-i fiecăruia că s-a lăsat „orbit", absorbit de o idee fixă, privîndu-se astfel de o viziune completă asupra lucrurilor:

> Mozi, orbit de utilitate, nu înţelegea rafinamentele culturii. Songzi, orbit de dorinţe, nu ştia cum să şi le satisfacă. Shen Dao, orbit de lege, nu recunoştea valoarea personală. Shen Buhai, orbit de rolul puterii, nu-l recunoştea pe cel al inteligenţei. Hui Shi, orbit de discurs, nu pricepea nimic din realitate. Zhuangzi, orbit de Cer, nu înţelegea nimic din Om. [...] Fiecare dintre aceste doctrine nu reprezintă decît o părticică din Dao. Or, Dao dă corp principiilor constante ţinînd cont de toate schimbările: cum ar putea fi de ajuns o singură părticică pentru a-l cuprinde?[30]

Aceste „orbiri" sînt tot atîtea „puncte de vedere unilaterale şi parţiale" care fac „spiritul orb la marea structură de ansamblu" (*dali*). Xunzi consideră că spiritul trebuie purificat pentru a fi făcut în stare să perceapă lumea exterioară fără confuzie, în toată claritatea distincţiilor ei, şi fără să piardă din vedere aspectul de totalitate bine ordonată. Aşa cum apa unui bazin este limpede şi permite un discernămînt optim cînd este liniştită, dar se tulbură îndată ce este agitată,

> tot aşa spiritul, dacă este condus de principiul structurant (*LI*) şi hrănit cu puritate, este capabil să determine adevărul şi neadevărul, să tranşeze orice bănuială şi orice îndoială. Dacă se lasă însă distras chiar şi de cel mai neînsemnat obiect din afară, echilibrul său este stricat în exterior, iar el însuşi este bulversat interior şi nu mai poate să-şi dea sema nici măcar de particularităţile cele mai vizibile[31].

Constituind în acelaşi timp o sumă şi o evaluare critică a întregii gîndiri preimperiale, *Xunzi* anunţă preeminenţa, la începutul imperiului Han, a unui confucianism amestecat cu legism care învinge curentul de inspiraţie menciană. Acesta nu avea să revină la suprafaţă decît în secolul al X-lea, în momentul în care Mencius apare ca singurul reprezentant al transmiterii ortodoxe a Căii confucianiste. De fapt, cei doi principali moştenitori ai lui Confucius reprezintă cei doi mari poli ai învăţăturii sale, creînd astfel o tensiune ce avea să dinamizeze tradiţia confucianistă timp de două milenii.

---

30. *Xunzi* 21, pp. 261-262. Cu privire la Mozi, vezi mai sus, capitolul 3. Sonzi sau Song Xing, partizanul ideii taoiste conform căreia „dorinţele esenţiale sînt reduse", este combătut în *Xunzi* 18. Shen Dao şi Shen Buhai sînt doi gînditori asociaţi cu legismul (vezi mai jos, capitolul 9). Hui Shi este cunoscutul logician, prieten cu Zhuangzi, evocat în capitolul 4.
31. *Xunzi* 21, p. 267.

9
Legiștii

Ca multe alte curente din perioada Regatelor Combatante, la început, legismul nu propune o gîndire filozofică, ci o teorie politică rezultată dintr-un ansamblu de practici[1]. În mod semnificativ, majoritatea lucrărilor clasate ca legiste au ca titluri nume de miniștri celebri, începînd cu *Guanzi*. Titlul acestei compilații de scrieri diverse, datate între secolele al IV-lea și al II-lea, este legat de numele ministrului Guan Zhong datorită căruia ducele Huan din țara Qi (a domnit între 685 și 643 î.Hr.) a devenit primul hegemon al Chinei din perioada Primăverii și Toamnei, suveran căruia Confucius îi aduce laude chiar dacă nu-i aprobă metodele[2]. Tot așa, *Lizi*, lucrare astăzi pierdută, se referă la Li Kui, ministru al marchizului Wen din țara Wei (între 424 și 397 î.Hr.), iar *Shenzi* la Shen Buhai, ministru din țara Han, mort în 337 î.Hr.[3]. Cît despre *Shangjun shu* (*Cartea principelui Shang*), aceasta este atribuită lui Shang Yang, ministru din Qin, deși după toate probabilitățile a fost compusă la aproape un secol după moartea sa survenită în 338 î.Hr.[4]. Ea reflectă reformele fără precedent realizate de Shang Yang care i-au permis statului Qin să devină ultimul hegemon din timpul Regatelor Combatante, cel ce, în 221 î.Hr., avea să reușească să unifice pentru prima oară lumea chineză într-un imperiu puternic și durabil.

Lucrările asociate cu numele unor mari oameni de stat precum cei citați sînt destul de rare: *Shenzi* (scrisă diferit de prima), din care s-au păstrat numai fragmente, este atribuită lui Shen Dao, activ în jurul

---

1 *Cf.* Léon VANDERMEERSCH, *La formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1965.

2 *Cf. Analecte*, III, 22; XIV, 10, 17 și 18. Pentru interpretarea virtuților confucianiste ca avîndu-și sursa în lege, vezi *Guanzi* 45, ZZJC, p. 256: „Ceea ce se cheamă umanitate, simțul dreptății, rituri și muzică, toate acestea pornesc de la lege". Pentru o traducere în engleză a cărții *Guanzi*, vezi Allyn RICKETT, *Guanzi. Political, Economic and Philosophical Essays from Early China*, Princeton University Press, 1985. Despre *Guanzi*, vezi mai jos, capitolul 10, p. 193.

3 *Cf.* Herrlee G. CREEL, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the 4th Century B.C.*, University of Chicago Press, 1974.

4 Pentru traducerea în franceză a cărții *Shangjun shu*, vezi Jean LEVI, *Le livre du prince Shang*, Flammarion, Paris, 1981. Vezi și traducerea în engleză a lui J.J.L. DUYVENDAK, *The Book of Lord Shang*, Probsthain, Londra, 1928.

anului 310 î.Hr. la celebra academie Jixia pe unde au trecut Mencius și Xunzi[5]; în fine – în special – *Han Feizi*, de la numele teoreticianului, mort în 223 î.Hr., care a realizat sinteza gîndirii legiste[6]. Toate curentele de gîndire antice se preocupă mult de politică (în sensul chinezesc al cuvîntului, de artă și mod de ordonare a lumii, *zhi*), dar nici unul atît de exclusiv precum legiștii, care caută înainte de toate modalitatea cea mai eficace de apărare și de întărire a statului. Multe scrieri legiste se prezintă astfel ca niște manuale adresate suveranilor, care descriu modul de folosire al puterii rezumîndu-se la cîteva formule simple:

> Cum își va încuraja un suveran poporul? Prin funcție și rang. Cum va deveni puternică o țară? Prin agricultură și război[7].

Antropologia legistă

Dacă scrierile legiste sînt mai întîi manuale ce nu fac decît să sistematizeze și să teoretizeze practicile existente, acestea din urmă au sfîrșit prin a se constitui într-o metodologie, chiar într-o adevărată concepție despre lume: legiștii sînt probabil primii gînditori politici din China care iau ca punct de pornire omul și societatea nu cum ar trebui să fie, ci așa cum sînt – în realitatea lor cea mai inacceptabilă. Neîmpiedicîndu-se de nici o prejudecată, de nici o idee preconcepută, ei fac din tradiție *tabula rasa*. În plină perioadă a Regatelor Combatante, nu mai este prea original să combați referirile la Antichitate și la tradiție: taoiștii, moiștii, legiștii, toți procedează așa; numai confucianiștii mai fac cît de cît apel la ele. Într-un capitol intitulat „Împotriva celor doisprezece maeștri", Xunzi atacă, cu forța și intransigența lui bine cunoscute, o serie de adversari, fără să-i cruțe nici măcar pe cei din propria tabără, ca, de pildă, Mencius:

> Să-i iei, în mod superficial, ca model pe vechii regi fără să le înțelegi sistemul și să-ți sporești totuși cunoștințele dezvoltîndu-ți în mod confuz cercetările și vederile; să construiești pe niște elemente învechite ale trecutului o teorie explicit raportată la cele cinci elemente abuzînd de întortocheri fără sens, refugiindu-te mistic în ceea ce nu poate fi spus, încheind cu propoziții fără explicații; și să-ți înfrumusețezi discursul cu

---

5. Referitor la academia *Jixia*, vezi mai sus, capitolul 8, nota 3. Pentru o traducere în engleză a cărții *Shenzi*, vezi Paul M. THOMPSON, *The Shen Tzu Fragments*, Oxford University Press, 1979.
6. Pentru traducerea în engleză, vezi W.K. LIAO, *The Complete Works of Han Fei Tzu. A Classic of Chinese Political Science*, 2 vol., Probsthain, Londra, 1959. Vezi și studiile lui WANG Hsiao-po și Leo S. CHANG, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986; de asemenea, Bertil LUNDAHL, *Han Fei Zi: The Man and the Work*, Institute of Oriental Languages, Stockholm, 1992.
7. *Shangjun shu (Cartea principelui Shang)*, capitolul 3, ed. ZZJC, p. 5.

formule de respect declarînd: „Iată ce se spune despre oamenii aleși de odinioară"; acestea sînt lucrurile propovăduite de Zisi și susținute de Mencius[8].

Lipsa de respect pentru tradiție dă naștere în cadrul curentului legist la o concepție și o metodologie „antropologice" cu rezonanțe foarte moderne. În locul unei raportări la Antichitate ca autoritate se propune o analiză pur istorică bazată pe ideea că, pentru a acționa eficace, trebuie să trăiești în ton cu vremea și să te adaptezi schimbărilor. Acesta este sensul unei celebre povestioare din *Han Feizi*, care a cunoscut un asemenea succes încît funcționează chiar și în limba actuală sub formă de dicton: „stai pitit după buturugă să pîndești cînd vine iepurele":

> Un om din țara Song își lucra ogorul în mijlocul căruia se găsea o buturugă. Și iată că un iepure vine în goană și se izbește de buturugă; rupîndu-și gîtul, moare pe loc. Văzînd acestea, omul își lasă lucrul și se apucă să pîndească în speranța că vor mai veni și alți iepuri să se izbească de buturugă. Dar alții n-au mai venit și omul nostru a ajuns de rîsul lumii[9].

Respingerea raportării la Antichitate sau la orice altă formă de precedent ca argument de autoritate este exprimată, încă de la primele pagini ale *Cărții principelui Shang*, printr-o dezbatere ce are loc în prezența ducelui Xiao din Qin (361-338 î.Hr.). Este vorba de „a medita la schimbările produse în treburile vremii, a discuta despre temeiul corectării normelor (*fa*) și a căuta metoda (*dao*) pentru a conduce poporul":

> Shang Yang spune: „Generațiile trecute nu aveau toate aceleași doctrine; ce parte din Antichitate vom lua drept normă? Împărații și regii se succedau fără să se asemene; ce ritual vom lua drept model? Fuxi și Shennong (Agricultorul divin) își ofereau învățătura fără să dea niciodată pedepse. Împăratul Galben, Yao și Shun dădeau pedepse, cruțînd însă familiile celor condamnați. Cît despre regii Wen și Wu, ei stabileau fiecare norme adaptate la vremuri și instituiau rituri în funcție de împrejurări. Riturile și normele fiind fixate conform vremurilor, celei mai mici instituții cel mai mic decret îi era pe potrivă, celei mai mici arme cel mai mic echipament îi era potrivit. După părerea servitorului vostru, există nenumărate căi (*dao*) pentru a face rînduială la un moment dat, iar bunăstarea țării nu se întemeiază neapărat pe modelul antic"[10].

Legiștii propun o analiză cvasimalthusiană a începuturilor omenirii, pe care o împart în trei mari perioade, marcate de o competiție din ce în ce mai feroce pe măsură ce populația crește:

---

8 *Xunzi* 6, ed. ZZJC, p. 59. Zisi este nepotul lui Confucius.
9 *Han Feizi* 49, ed. ZZJC, p. 339.
10 *Shangjun shu* 1, p. 2.

În momentul în care au apărut Cerul și Pămîntul, s-au născut oamenii. În acea vreme, ei își cunoșteau mama, dar nu și tatăl. Metoda (*dao*) lor consta în păstrarea legăturilor de rudenie și în privilegierea egoismului. Atașamentul față de rude a dus la excludere, egoismul la precaritate. O dată cu creșterea populației, această tendință spre excludere și precaritate a dus la dezordine.

În acea vreme, oamenii căutau să domine și să-și facă dreptate prin forță. Voința de dominație duce la competiție, împlinirea dreptății prin forță la dispută. Fără nici un principiu de rectitudine pentru a tranșa disputele, nimeni nu era sigur că-și va trăi viața pînă la capăt. Atunci, oamenii valoroși au instituit probitatea și rectitudinea și au propovăduit altruismul, iar poporul a început să respire virtutea omeniei (*ren*).

În acea vreme, atașamentul față de rude a dispărut în beneficiul promovării celor mai capabili.

Cei ce au simțul omeniei sînt toți înclinați să-l iubească pe celălalt, pe cînd cei mai capabili au drept principiu competiția. O dată cu creșterea populației și în absența oricărui control, tot voind să se întrecă unii pe alții, s-a ajuns la dezordine. Atunci, înțelepții ce au urmat au instaurat împărțirea (*fen*) pămînturilor și a bunurilor, a bărbaților și a femeilor. Era de neînchipuit să fie făcute împărțiri necontrolate, așa că ei au stabilit opreliști. Era de neînchipuit să fie stabilite opreliști fără cineva care să le aplice, așa că ei au statornicit funcționari. Era de neînchipuit să existe funcționari fără ca nimeni să-i unească, așa că ei au stabilit un suveran. În momentul în care au stabilit un suveran, promovarea celor mai capabili a dispărut în beneficiul întîietății rangului.

Pe scurt, în Antichitate domneau atașamentul față de rude și egoismul; apoi au fost înălțați cei capabili și s-a dat preț omeniei; astăzi, se acordă întîietate rangului și respect funcției[11].

La Han Feizi găsim o analiză comparabilă:

În Antichitate, oamenii nu lucrau pămîntul, căci roadele plantelor și ale pomilor le erau de ajuns pentru a se hrăni; femeile nu țeseau, căci pieile animalelor le ajungeau să se îmbrace. Oamenii aveau îndeajuns cu ce să trăiască fără să muncească, erau puțini și resursele le prisoseau, de aceea între ei nu erau certuri. Iată de ce toți trăiau în bună orînduială, fără să primească vreo răsplată sau vreo pedeapsă.

În zilele noastre, nu e lucru rar ca un om să aibă cinci copii, care la rîndul lor au fiecare cîte cinci; nici n-a murit bine bunicul și în urma lui sînt douăzeci și cinci de nepoți. Iată de ce oamenii sînt numeroși, iar resursele rare, se muncește din greu pentru un cîștig mic; de aceea, apar conflicte, și oricît ai înmulți răsplățile și pedepsele nu poți evita dezordinea. [...] Astfel deci, dacă în Antichitate bunurile treceau de la unul la altul cu mare ușurință, asta nu se întîmpla din omenie, ci pentru că erau din belșug și atît. Dacă ele sînt astăzi aprig disputate, asta nu se întîmplă din ticăloșie, ci pentru că sînt din ce în ce mai rare[12].

11. *Shangjun shu* 7, pp. 15-16.
12. *Han Feizi* 49, pp. 339-341.

În aceste două descrieri timițînd la începuturile istoriei omenirii, progresia geometrică este constatată obiectiv fără să fie emisă vreo judecată de valoare: ea nu este nici într-un continuu declin, așa cum o văd taoiștii, nici teleologică, așa cum o văd confucianiștii. Analiza pornește de la o observație pe care am fi tentați s-o calificăm drept antropologică și sociologică, la antipodul convingerii confucianiste că natura omului este funciarmente morală, ca și relația sa cu lumea.

În China din perioada Regatelor Combatante sfîrșesc prin a se impune și a se opune, „pe de o parte, cei ce afirmă întîietatea moralității personale; pe de alta, cei ce nu acordă eficacitate decît poziției ocupate. [...] De o parte, cei ce aparțin, cel puțin prin spirit, vechilor cercuri ale curții sînt legați de valorile ritualului și tradiției și vor servi drept «cărturari» pe lîngă principi; de cealaltă, cei ce sînt deschiși influenței lumii întreprinzătorilor și negustorilor – care cunoaște atunci o dezvoltare extraordinară în China – și își proiectează viziunea, realistă și cuceritoare totodată, asupra gestionării nu numai a puterii, dar și a corpului social în totalitate"[13]. În opoziția lor față de ritualismul confucianist, legiștii se întîlnesc cu moiștii și, într-o oarecare măsură, cu taoiștii. Dar, spre deosebire de ultimii, care propun o cale diferită, legiștii se vor cu adevărat groparii întregii ordini confucianiste – care sfîrșește astfel prin a se confunda cu ordinea feudală Zhou –, înlocuind spiritul ritual cu ceea ce ei consideră un principiu obiectiv și absolut, autosuficient și autojustificator: legea.

Legea

Termenul *fa*, care este tradus aici prin „lege" și de la care și-a luat numele „legismul", se întîlnește în textele antice cu sensul general de normă la care trebuie să te raportezi sau de model cu care trebuie să te conformezi. Este foarte adesea asociat cu instrumentele geometrice de măsură și precizie care servesc drept referințe universale, precum compasul (*gui*) și echerul (*ju*) dulgherului. Combinația celor doi termeni a dat un binom, *guiju*, care încă desemnează în limba modernă ansamblul regulilor ce trebuie respectate. Compasul, echerul, ca și firul cu plumb sînt imagini recurente în discursul legist, alături de balanță (*quan*, care desemnează, prin derivare, puterea)[14], pentru a ilustra exactitatea și obiectivitatea legii:

> Balanța servește la determinarea numărului ce corespunde greutății. Dacă oamenii nu încearcă să acționeze asupra ei, acest lucru nu se întîmplă, desigur, din aversiune pentru profit, ci întrucît contragreutatea nu ar

---

13 Cf. François JULLIEN, *La Propension des choses. Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Éd. du Seuil, Paris, 1992, pp. 41-42.

14 Să amintim că unificarea greutăților și măsurilor a fost una dintre primele decizii luate de Qin Shihuang pentru a unifica imperiul.

putea, în interesul lor, să sporească sau să micșoreze numărul, nici brațul balanței să facă încărcătura mai ușoară sau mai grea. Oamenii nu încearcă să acționeze asupra ei pentru simplul motiv că știu că ar fi degeaba. De aceea, cînd domnește un suveran luminat, funcționarii nu au prilejul să încalce legea, nici magistrații să acționeze pentru propriul lor interes. Știindu-se că ar fi inutil să încerce să acționeze asupra lor, nu li se dă mită. Cînd balanța își așteaptă sarcina, dreaptă și egală, cei vicleni și mișei nu au prilejul să facă să triumfe interesul lor personal[15].

Cu un instrument precum balanța, este de ajuns să lași brațul să se stabilizeze fără să fie nevoie de vreo intervenție subiectivă și morală a utilizatorului. Invers decît Mencius și chiar decît Xunzi, pentru care legea, chiar dacă trebuie luată în calcul, nu ar putea fi suficientă și trebuie să aibă drept fundament o etică a omeniei și a bunăvoinței, legiștii socotesc că forța legii este suficientă prin ea însăși, fiind cu mult mai eficientă decît legătura cea mai puternică din cîte există, cea de sînge:

Dragostea unei mame pentru fiul ei este de două ori mai mare decît cea a tatălui, dar poruncile pe care tatăl le dă fiului au o valoare de zece ori mai mare decît cele ale mamei. Magistrații nu au nici o dragoste pentru popor, dar ordinele lor au o valoare de zece mii de ori mai mare decît cele ale tatălui[16].

Este suficient deci ca faptele omului să fie comparate cu legea care, o dată emisă, este aceeași pentru toți. În procesul de obiectivizare a legilor, publicarea lor, sub formă de coduri, a fost o etapă decisivă. În 536 î.Hr., Zichan, prim-ministru în regatul Zheng, a dispus pentru prima dată ca legea penală să fie scrisă pe plăci de bronz. Astfel, încă din secolul al VI-lea au fost date primele lovituri puternice ordinii feudale întemeiate pe relații rituale de la persoană la persoană. Din momentul în care legea era publicată, nimeni nu avea voie să nu o cunoască și nimeni nu i se putea sustrage, fapt care instaura egalitatea tuturor în fața ei și mergea împotriva cunoscutului adagiu din *Tratatul Riturilor*: „Riturile nu coboară pînă la oamenii de rînd, pedepsele nu urcă pînă la înalții demnitari"[17]:

Să unifici pedepsele înseamnă să faci în așa fel încît ele să nu comporte nici o deosebire de rang. De la miniștri și generali pînă la demnitari și simpli supuși, cel ce nu se supune decretelor regale, încalcă rînduielile țării sau face dezordine în instituții este condamnat la moarte fără amînare. Pedeapsa nu este redusă chiar dacă crima a fost precedată de acte meritorii, legea este aplicată chiar dacă greșeala a fost precedată de

15. *Guanzi* 67, p. 346.
16. *Han Feizi* 46, p. 320.
17. *Liji* (*Tratatul Riturilor*), capitolul 1, „Quli", traducere de Séraphin COUVREUR, *Mémoires sur la bienséance et les cérémonies*, reed. în 2 vol., Cathasia, Paris, 1950, vol. 1, p. 53.

o purtare exemplară. Miniștrii cei mai loiali și fiii cei mai pioși care comit o greșeală trebuie judecați în funcție de gravitatea cazului. Magistrații care nu aplică legile regale, chiar de-ar fi modele de respectare a legii și a funcției lor, sînt condamnați la moarte fără amînare, pedeapsa prelungindu-se pe trei generații[18].

Codul antic al regulilor rituale perfect interiorizate a fost înlocuit cu legea pozitivă, obiectivizată. Obiect al unei elaborări teoretice în *Cartea principelui Shang* reluată în *Han Feizi*, ea trebuie luată esențialmente în sens penal prin faptul că are funcția de a stabili recompensele și pedepsele. Ceea ce Han Feizi denumește „cele două pîrghii" sau, mai bine zis, „morcovul și ciomagul" furnizează, conform legiștilor, singurele incitări susceptibile să exercite o oarecare influență asupra naturii omenești, redusă la ce-i place și ce nu-i place, motivațiile de ordin moral nemaigăsindu-și aici locul:

Oamenii nu pot fi cîrmuiți decît pentru că au pasiuni. De aceea, un principe trebuie să fie atent la dorințele popoarelor sale. Căci pe ele se sprijină întreaga eficacitate a sistemului pedepselor și recompenselor: fiind în firea oamenilor să dorească răsplăți și să se teamă de pedepse, principele poate spera, datorită lor, să canalizeze forțele supușilor săi[19].

Printr-o ironie poate voluntară, Shang Yang deturnează metafora lui Mencius, în viziunea căruia natura umană este bună în aceeași măsură în care apa curge în jos, făcînd-o să ilustreze o teză diametral opusă:

Stă în firea oamenilor să alerge după profit așa cum apa urmează linia pantei celei mai înclinate. Ceea ce îi împinge pe oameni sînt interesele lor egoiste. Iar suveranul deține sursa tuturor bogățiilor[20].

Poziția de forță

În teoria lor politică, legiștii disociază în același mod puterea și moralitatea, în opoziție cu confucianiștii, pentru care puterea unui suveran ține în esență de forța sa morală sau de virtute (*de*). Această convingere presupune totuși ca suveranul să fie bun: ne aflăm deci în plin idealism. Legiștii, care nu văd decît realitatea, știu că suveranii buni nu sînt prea numeroși. Problema este deci de a asigura o funcționare eficace a puterii făcînd abstracție de valoarea morală și personală a suveranului aflat pe tron. Răspunsul este dat, cel puțin parțial, de noțiunea de „poziție de forță" (*shi*), elaborată pentru prima dată de Shen Dao[21]. În ea, și nu în vreo autoritate morală se află izvorul puterii.

18. *Shangjun shu* 17, p. 29.
19. *Shangjun shu*, traducere de Jean LEVI, *Le livre du prince Shang*, p. 107.
20. *Shangjun shu*, traducere de Jean LEVI, *Le livre du prince Shang*, p. 170.
21. Această noțiune face obiectul unei lucrări (citată la nota 13) a lui François JULLIEN, care o traduce prin „propensiune".

În contradicția dintre cele două surse ale puterii se cristalizează opoziția dintre teoriile politice confucianistă și legistă. O povestioară din *Han Feizi* se află la originea binomului *maodun* (literal, „suliță-scut"), termen consacrat în limba modernă pentru a desemna „contradicția" și ridicat la mare cinste de una dintre cele mai celebre scrieri ale Marelui Cîrmaci Mao:

> Un om care făcea negoț cu sulițe și cu scuturi își lăuda scuturile, atît de solide că nimic nu le putea străpunge. Și imediat zicea lăudîndu-și sulițele: „Sînt atît de ascuțite că pot străpunge orice lucru". Cineva însă i-o întoarse: „Dar dacă aș încerca să străpung unul din scuturile tale cu una din sulițele tale?". La care celălalt nu știu ce să răspundă.
> Un „scut de nestrăpuns" și o „suliță căreia nu-i rezistă nimic" sînt o contradiție în termeni. Să spui că *dao* al valorii morale nu ar putea fi interzis și, pe de altă parte, că *dao* al poziției de forță poate să interzică orice înseamnă să ajungi la contradicția dintre suliță și scut. Apare deci limpede că valoarea morală și poziția de forță nu pot coexista[22].

Puterea nu mai este legată de valoarea personală a suveranului, fundament al oricărei gîndiri politice confucianiste, ci de eficacitatea instituțiilor, care fac să fie respectată legea și poziția de forță. Aceasta, nedepinzînd de nici o subiectivitate, este, ca și balanța, un instrument perfect neutru, susceptibil să fie manipulat de oricine.

Tehnicile

Se vede aici cum spiritul aristocratic și ritualist cedează terenul în fața unei mentalități noi, instituționale și birocratice. Nu este suficient, într-adevăr, să fie respectate legea și poziția de forță întruchipate de suveran, mai trebuie să existe și niște curele bune de transmisie a puterii și autorității între suveran și popor. Legătura dintre cap și membre este asigurată de către un corp birocratic, asupra căruia suveranul își păstrează supremația printr-un ansamblu de „tehnici" (*shu*) care au fost concepute pentru prima dată de Shen Buhai și prin care puterea este delegată, continuînd însă să rămînă supusă unui control direct și sever:

> În timp ce Shen Buhai vorbește de tehnici, Shang Yang face legile. Tehnicile constau în a atribui posturile în funcție de capacități, a compara realitatea faptelor și denumirea funcției, a ține cu tărie pîrghiile ce dau viață sau moarte, a pune la încercare vrednicia tuturor miniștrilor. Iată ce deține suveranul.
> Legile constau în a face publice edictele în organele guvernamentale și a întipări în inimi caracterul neîndurător al pedepselor, recompensele fiind rezervate celor ce respectă legea, iar pedepsele celor ce încalcă decretele. Iată ce îi conduce pe miniștri.

> Dacă suveranul nu aplică tehnicile, sus vor domni abuzurile; dacă miniștrii nu aplică legea, jos va bîntui dezordinea. Dintre aceste două lucruri, nici unul nu poate lipsi: ele sînt cele două instrumente indispensabile împăraților și regilor[23].

Ideea de „tehnică" politică, față de care Confucius își declară împotrivirea în repetate rînduri, își găsește fără îndoială originea în principiul moist al „promovării celor mai capabili", la care vine să se adauge ideea exprimată aici de Han Feizi: cea de „a compara realitatea faptelor (*shi*) și denumirea funcției" (*ming*). Aici, preocuparea nu mai este de ordin ritualist, ca în „corectarea numelor" atît de scumpă confucianiștilor, sau teoretică, ca în dezbaterea logică asupra adecvării dintre nume și lucrul pe care îl desemnează, ci mai specific politică. „Numele" (*ming*) desemnează în acest context titlul sau denumirea unei funcții împreună cu competența cerută pentru a o exercita, iar „realitatea" (*shi*) sau „forma" (*xing*, uneori scrisă cu ideograma pentru „pedepse") trebuie înțeleasă ca fiind modul în care funcția este efectiv îndeplinită în practică[24]. Este vorba, în fapt, de a verifica adecvarea dintre competența nominală și competența reală, veșnica problemă a administrației chineze, soluționată printre altele prin instaurarea unui sistem de examene pentru recrutarea funcționarilor. Suveranului nu-i mai rămîne decît să verifice dacă performanța reală răspunde într-adevăr titlului deținut, altfel spus, să verifice dacă există cu adevărat adecvare între „forme și nume" (*xingming*) și să dea recompense sau pedepse, după caz:

> Într-o zi, marchizul Zhao din Han, beat criță, adormi. Slujitorul care avea în grijă pălăria marchizului, văzînd că stăpînului îi e frig, îl acoperi cu o mantie. Cînd marchizul se deșteptă, fu plăcut surprins și-i întrebă pe slujitori: „Cine m-a acoperit cu această mantie?". I se răspunse că slujitorul cu pălăria. Atunci marchizul pedepsi și pe slujitorul care avea în grijă mantia, și pe cel care avea în grijă pălăria, pe primul pentru că nu-și făcuse datoria, iar pe-al doilea pentru că își depășise obligațiile. Nu că marchizul nu s-ar fi temut de frig, dar el considera că amestecul unui funcționar în treburile altuia era cu mult mai păgubitor decît frigul. La fel, suveranul luminat care își conduce miniștrii nu-i lasă să-și depășească obligațiile funcției cu scopul de a obține răsplăți, după cum nu le dă voie nici să arunce vorbe în vînt ce nu vor fi urmate de fapte[25].

---

23 *Han Feizi* 43, p. 304.

24 *Cf.* H.G. CREEL, „The Meaning of Hsing-ming", in *What is Taoism? and other Studies in Chinese Cultural History*, University of Chicago Press, 1970, pp. 79-91. Interpretarea lui Creel este supusă discuției în John MAKEHAM, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994, pp. 69 *sq.* (vezi și pp. 166-169 referitoare la grafia termenului *xing*).

25 *Han Feizi* 7, p. 28. Marchizul Zhao din Han este suveranul pe care îl slujea Shen Buhai.

Dao totalitar din Han Feizi

Cele trei idei principale din textele legiste – legea, poziția de forță și tehnicile de control – conturează o gîndire totalitară a puterii în stare pură, centrată exclusiv pe figura suveranului[26]. Spre deosebire însă de convingerile cam prea idealiste ale confucianiștilor, este o gîndire politică care, în mod logic, trebuie să funcționeze: legiștii au înțeles cel puțin că nu se guvernează cu bune intenții, ci cu instituții solide.

În corpusul textelor legiste care, după cum am văzut, constituie în marea lor majoritate manuale practice despre mînuirea puterii destinate suveranilor, cartea *Han Feizi* face excepție, fiind singura care caută o fundamentare filozofică pentru teoria sa politică. Născut la începutul secolului al III-lea și „coborînd direct din principii Han" al căror nume îl purta[27], Han Feizi a fost, după cîte se pare, alături de principele Shang, unul dintre puținii gînditori ai Chinei antice care a făcut parte din înalta nobilime. Într-adevăr, Confucius, Mozi, Mencius, Zhuangzi, Xunzi și alții erau toți reprezentativi pentru categoria cărturarilor *shi*[28], poziție socială intermediară, ceea ce explică cel puțin în parte libertatea lor de gîndire și de mișcare: umblau dintr-un regat în altul, își propuneau serviciile oricărui suveran care voia să-i folosească sau, dimpotrivă, se retrăgeau din societate pentru a trăi în sihăstrie. Spre deosebire de aceștia, Han Feizi, datorită legăturilor sale de familie, i-a rămas credincios pînă la capăt suveranului Han, amenințat tot mai mult de Qin, vecinul său din vest.

Han Feizi l-a avut drept maestru pe Xunzi, despre care am vorbit în capitolul precedent, și drept condiscipol pe Li Si, viitorul prim-ministru al suveranului Qin și artizan al unificării imperiului[29]. Cînd a fost trimis ca ambasador al principelui Han pe lîngă cel ce avea să fie Cel Dintîi Împărat al Chinei, pe atunci foarte tînăr suveran urcat pe tronul regilor Qin în 246 î.Hr., el a fost primit de Li Si care, plecîndu-și urechea la tot soiul de calomnii, a pus să fie aruncat în închisoare și l-a silit să se sinucidă

---

26. Jean LEVI dă o imagine înspăimîntătoare și demontează cu abilitate mecanismele a ceea ce el numește „gîndirea eșicheeană" din perioada Regatelor Combatante, de un cinism și de o brutalitate aproape de neînchipuit (cf. *Les Fonctionnaires divins*, Éd. du Seuil, Paris, 1989).
27. Vezi bibliografia lui Han Feizi în *Shiji* (*Memorii istorice*) 63, p. 2146. Han era un mic ținut vasal din China de Nord, care a devenit regat independent în momentul împărțirii țării Jin în trei state distincte: Han, Wei și Zhao. Împărțirea a fost recunoscută oficial de regii dinastiei Zhou în 403 î.Hr., dată care marchează pentru unii istorici începutul perioadei Regatelor Combatante.
28. Despre cărturarii *shi*, vezi capitolul 2, nota 4, capitolul 3, nota 4, capitolul 6, „Omul ales în fața principelui", și capitolul 8, „Portretul unui confucianist de la sfîrșitul unei lumi".
29. *Cf.* Derk BODDE, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?-208 B.C)*, Leiden, Brill, 1938.

în 233 î.Hr. Condamnarea lui Han Feizi de către un fost condiscipol care avea să edifice imperiul pe baza propriilor sale idei a fost o tragică ironie. Dar să mori de moarte violentă, condamnat de legile pe care le-ai promulgat tu însuți, pare să fie o trăsătură caracteristică pentru destinele legiștilor: Shang Yang pierise sfîrtecat în bucăți în 338 î.Hr., iar Li Si însuși a sfîrșit tăiat în două în 208 î.Hr.

Cum era bîlbîit și avea „exprimarea greoaie" – handicap important într-o epocă în care elocința și retorica figurau printre armele politice cele mai eficace –, se pare că Han Feizi ar fi preferat să scrie, rezultatul fiind o lucrare cu discursul cizelat și cu muchii ascuțite asemenea unui diamant. Ca și *Xunzi*, *Han Feizi* se prezintă sub formă de capitole, în număr de 55, fiecare tratînd despre un subiect precis într-o manieră construită. Cartea oferă o viziune de ansamblu a ideilor și noțiunilor-cheie care revin, cu diverse grade de importanță, în literatura legistă, pe care le sintetizează dîndu-le un temei filozofic împrumutat din *Laozi*. Han Feizi avea, într-adevăr, „o predilecție pentru studiul formelor și numelor (*xingming*), al legii (*fa*) și al tehnicilor politice (*shu*), dar sursa ultimă a gîndirii lui se află la Huang și Lao"[30]. „Huang" îl desemnează pe Huangdi, miticul Împărat Galben la care se referă tradiția taoistă, iar „Lao" pe Laozi[31].

Această curioasă combinare a unei teorii politice autoritare cu gîndirea lui Dao nu este deci chiar atît de paradoxală pe cît pare: am întîlnit deja anterior ideea de amoralitate comună taoismului și legismului, cu deosebirea că cel dintîi recuză orice constrîngere – a cărei morală este în viziunea sa o formă –, pe cînd cel de-al doilea se servește de amoralitate pentru a justifica folosirea forței. Or, discursul legist, în special cel al lui Han Feizi, reușește un tur de forță și totodată un tur de prestidigitație magistral: ștergerea acestei deosebiri prin practicarea „denaturării celei mai desăvîrșite a frazeologiei taoiste despre natură"[32].

În capitolele 20 și 21, intitulate „Explicație" și, respectiv, „Ilustrarea cărții *Laozi*", *Han Feizi* propune o lectură legistă și totodată cel dintîi comentariu cunoscut al acestui text. Noțiunea centrală de lege este prezentată aici pur și simplu prin raportare la Dao: „Legea penală nu face decît să ajute la ordinea universului; ea este rațiunea naturală (*LI*) care se concretizează în legile dreptului penal la contactul cu societatea"[33]. Îl vedem aici pe Han Feizi reluînd în mod responsabil o presupoziție comună tuturor formelor de gîndire ale Antichității chineze,

30. *Shiji* (*Memorii istorice*) 63, p. 2146. De notat că Sima Qian a crezut de cuviință să regrupeze în același capitol biografiile a patru mari nume ale taoismului și legismului: Laozi, Zhuangzi, Shen Buhai și Han Feizi.
31. În epoca în care vorbește Sima Qian, chiar la începutul dinastiei Han (secolul al II-lea î.Hr.) care, după unificarea lumii chineze de către Qin, inaugurează epoca imperială, cartea *Laozi* este cunoscută și interpretată în cadrul curentului „Huang-Lao" predominant atunci; vezi începutul capitolului 12.
32. *Cf.* Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, p. 114.
33. *Cf.* Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, p. 115.

cea a continuității – ba chiar a identității – dintre ordinea naturală și ordinea omenească. Dar, făcînd aceasta, el inversează teoria taoistă a Omului în adecvare cu Cerul, croind ordinea naturală după exigențele ordinii omenești.

Astfel, metaforele compasului, echerului, balanței sau firului cu plumb, omniprezente în discursul legist, dar și exemple ale perversiunii naturii în ochii unui Zhuangzi, devin în *Han Feizi* chezășia suprapunerii ordinii naturale și a celei sociopolitice. Instrumentalitatea ajunge astfel să îl caracterizeze pe Dao însuși. După chipul și asemănarea balanței, Dao, care înglobează toate contrariile, este perfect indiferent și neutru față de proiectele omenești, al căror succes sau eșec depinde în întregime de modul în care sînt utilizate principiile care îi sînt inerente. Invers, precum Dao, instrumentul de măsură sau de referință se autoreglează. Nu este deloc nevoie de intervenția umană, cu tot ce are ea subiectiv, afectiv sau moralizant. Ordinea perfectă este realizată atunci cînd toate lucrurile vin de la sine să se alinieze după firul cu plumb. În acest caz nu este deloc nevoie să se acționeze sau să se intervină. Astfel, *Guanzi* poate uni „inacțiunea" taoistă cu „tehnica" legistă într-un termen care va fi folosit din plin în textele și practicile taoiste ulterioare:

> Dao al inacțiunii înseamnă să urmezi (*yin*). Să urmezi înseamnă să nu adaugi nimic, să nu înlături nimic. Să urmezi forma a ceva pentru a-i da un nume, aceasta este tehnica urmatului[34].

Așa cum legea este descrisă prin raportare la *Dao*, tot așa suveranul legist capătă trăsăturile Sfîntului taoist, unul fiind mai presus decît legile tot așa cum celălalt se situează mai presus decît distincțiile convenționale. Ca și Sfîntul care se retrage departe de lume, principele se ascunde privirilor în spatele paravanelor și se retrage în adîncul palatelor sale pentru a păstra întreagă taina ce trebuie să învăluie izvorul puterii. Asemenea Sfîntului, principele practică inacțiunea, înțeleasă ca eficacitate absolută – cea care nu are nevoie să acționeze: ca sursă a oricărei puteri, el nu are nevoie s-o exercite. Ca dovadă, acest pasaj din *Han Feizi*, a cărui formă, ritmată și rimată, o amintește pe cea din *Laozi*:

> Puterea arătată nu sporește
> Căci doar inacțiune este.
> În patru zări lucrul nu istovește
> Dar cheia-n centru se găsește.
> Sfîntul e cel ce cheia o deține
> Munca din patru zări îi prinde bine.
> El stă și-așteaptă înlăuntru gol
> Toți pentru el și-aduc al lor obol.
> În el tot cuprinsul dintre Patru Mări

34. *Guanzi* 36, p. 221.

Pe Yin conduce Yang să se vădească.
Şi toţi în jur sînt gata să-l slujească
Deschisă-i poarta, totu-i potrivit.
Nici de schimbat, şi nici de primenit,
Cu două frîie laolalt' păşeşte
Continuu umblet ce nicicînd sfîrşeşte.
Caci noima firii (*LI*) pasul îl struneşte.
Orice fiinţă ţelul său şi-l are
Şi orice materie întrebuinţare.
Fiece lucru cînd la loc se-aşază
De sus inacţiunea e cea ce acţionează:
Cocoşul zorii zilei îi pîndeşte
Iar nevăstuica şoareci urmăreşte.
Orice pricepere folosu-şi are
Şi numai prinţul nici o însărcinare.
Puţin de-ar arăta ce-ar şti să facă
Şi treburile drept n-or să mai meargă
Puţin dintru priceperea-i regească
Şi toţi vor încerca să-l amăgească
Puţin să-arate strălucirea, mila
Şi toţi foloase-ar trage cu de-a sila.
Prinţ cu supus cînd rolu-şi inversează
Tihna şi rînduiala încetează[35].

35. *Han Feizi* 8, p. 30.

10
Gîndirea cosmologică

Concepțiile despre natură

Primele școli filozofice din China antică, confucianistă și moistă, încercau să definească valorile, impunînd lumii naturale moduri de interpretare umaniste precum ritualismul estetic și utilitarismul raționalist. Din momentul cînd riturile pe care se întemeiase întreaga gîndire antică încep să decadă o dată cu instituțiile dinastiei Zhou, raportarea la cursul natural al lucrurilor devine preponderentă, făcînd posibilă formularea sistematizată a unei gîndiri cosmologice. În timpul Regatelor Combatante se formează diverse curente care au ca teren comun căutarea în natură a sursei înțelepciunii, începînd cu taoismul „primitiv" din *Zhuangzi* și, într-o oarecare măsură, din *Laozi*. În strînsă dependență cu noul model de autoritate, se elaborează o cosmologie ce apare ca o sancțiune naturală a ordinii politice[1].

Un astfel de proiect își găsește ilustrarea în *Lüshi Chunqiu* (*Primăverile și toamnele seniorului Lü*), lucrare colectivă și sintetică, compilată în țara Qin în jurul anilor 241-235 î.Hr. pentru Lü Buwei, ministru al celui ce avea să devină Primul Împărat[2]. Această compilație, reprezentativă pentru voința predominantă din ajunul și zorii imperiului, cuprinde o serie de capitole despre care se crede că ar purta amprenta lui Yang Zhu, gînditor considerat în mod tradițional „proto-taoist" și de la care nu s-a păstrat nici o scriere[3]. Aceste capitole numite „yangiste" exaltă prezervarea integrității fizice ca punct de ancorare a naturalului,

---

1. *Cf.* Mark Edward LEWIS, *Sanctioned Violence in Early China*, State University of New York Press, Albany, 1990.
2. Singura traducere integrală într-o limbă occidentală rămîne deocamdată cea a lui Richard WILHELM, *Frühling und Herbst des Lü Bu we*, Diederichs, Jena, 1928. *Cf.* articolele lui Marc KALINOWSKI, „Les justifications historiques du gouvernement idéal dans le *Lüshi Chunqiu*" și „Cosmologie et gouvernement naturel dans le *Lüshi Chunqiu*", in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 68 (1980), pp. 155-208, și 71 (1982), pp. 169-216.
3. *Cf.* mai ales A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, pp. 170 *sq.*, ale cărui teorii asupra „yangismului" sînt contestate de Robert ENO, *The Confucian Creation of Heaven : Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, State University of New York Press, Albany, 1990.

preconizînd „păstrarea intactă de către individ a vieţii sau a naturii sale" – ceea ce taoiştii vor denumi „păstrarea principiului vital" chiar şi în detrimentul simţului moral. O asemenea idee nu putea decît să atragă asupra lui Yang Zhu critici acerbe din partea lui Mencius, care nu ezită să-l prezinte ca fiind „oaia sa neagră", aşa cum era şi Mozi[4].

Cam în acelaşi timp cu *Lüshi Chunqiu*, la celălalt capăt al Chinei, în ţara Qi, era compilată o altă lucrare cu caracter sincretic, *Guanzi*, în care figurează de asemenea o serie de capitole[5] ce prezintă un program de prezervare a eului fizic conceput ca o extensie a ordinii cosmice: chietismul, suprimarea dorinţelor şi stricta disciplinare a activităţilor corpului – între care alimentaţia – constituie calea de acces la marele suflu cosmic şi, pornind de-aici, la stăpînirea realităţii materiale. Aceste texte dovedesc existenţa unei gîndiri pe care unii o califică drept „materialistă" şi care a fost elaborată în cercurile academiei Jixia din Qi[6].

O formă mai completă – şi mai bine cunoscută – a acestui „materialism de la Jixia" se găseşte în naturalismul Yin/Yang, asociat figurii obscure şi celebre totodată a lui Zou Yan. Graţie cîtorva informaţii furnizate în capitolul 74 din *Însemnări istorice*, se ştie că el a fost un personaj important la academia Jixia în intervalul dintre Mencius şi Xunzi, în jurul anului 300 î.Hr. Deşi provenite din cercurile marginale, exterioare şcolilor filozofice din perioada Regatelor Combatante, ideile lui Zou Yan par să se impună datorită interesului manifestat pentru ele de către unii suverani, începînd cu Primul Împărat. Istoricul Sima Qian subliniază legătura dintre naturalismul cosmologic al lui Zou Yan şi practicile vizînd nemurirea caracteristice ghicitorilor *fangshi*, nume generic sub care erau cunoscuţi toţi cei ce „se dedicau astrologiei, medicinei, divinaţiei, magiei, geomanţiei, precum şi metodelor de prelungire a vieţii şi călătoriilor extatice. Foarte apropiaţi ideologic de şcoala Yin/Yang şi de cele Cinci Faze*, ei erau în genere cercetători solitari care încercau să descopere legi în fenomenele naturale; în acelaşi timp, erau deţinătorii unei ştiinţe paralele transmise de la maestru la discipol fie prin viu grai, fie prin înscrisuri secrete"[7]. Aceşti specialişti în arte şi tehnici mai mult sau mai puţin oculte erau în majoritate originari din Qi şi Yan, ţinuturi situate pe coasta de nord-est a Chinei, unde predominau

---

4 Vezi mai sus, capitolul 6, „O moralitate ce-şi are temeiul în natură".

5 Este vorba de patru capitole (*Guanzi* 36, 37, 38 şi 49) dintre care ultimul, intitulat „Neiye" („Opera interioară"), a fost deja menţionat la capitolul 6, nota 16. Referitor la *Guanzi*, vezi capitolul 9, nota 2.

6 Vezi mai sus, capitolul 8, nota 3.

* Cinci Forţe, Cinci Agenţi (*n.t.*).

7 Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 43. Cuvîntul *fang*, care însemna şi „artă", „procedeu", „tehnică", şi „direcţie" sau „regiune", expresia *fangshi*, care desemna – poate – la origine exorcişti din epoca Zhou, ar putea foarte bine să se aplice în mod mai general la specialişti veniţi din cele patru zări, deţinători ai unei ştiinţe tehnice, magice sau ezoterice. Privitor la şcoala Yin/Yang şi la cei Cinci Agenţi, vezi ceva mai jos.

speculațiile privind supranaturalul, în contrast cu cultura ritualistă din țara Lu, patria lui Confucius:

> Ei practicau arte prin care încercau să atingă o nemurire magică, care ar fi făcut ca trupurile lor să nu fie dizolvate și transformate, sprijinindu-se pentru aceasta pe serviciile aduse spiritelor divine. Zou Yan, cu teoriile sale despre Yin și Yang, avea o mare reputație pe lîngă seniorii feudali. Iar acei *fangshi* care trăiau de-a lungul coastelor ținuturilor Qi și Yan îi transmiteau arta, fără să fie în măsură s-o înțeleagă[8].

La început era qi

Originea cuvîntului *qi* rămîne învăluită în mister. În inscripțiile din epocile Shang și Zhou nu a putut fi identificată cu certitudine nici o grafie care ar putea corespunde semnificației lui actuale. Ideograma folosită astăzi pare să simbolizeze aburii ce se ridică deasupra vasului cu orez pus la fiert. Ca și în alte civilizații[9], *qi* apare în esență ca suflu al vieții care, în viziunea chinezilor, se caracterizează prin faptul că operează și circulă după un ritm binar, inspirație/expirație, iar pe termen mai lung, condensare la naștere/disoluție la moarte.

Dar, mai mult decît suflul ce animă ființele vii, *qi* este principiul de unică realitate și ceea ce dă formă oricărui lucru și oricărei ființe în univers, ceea ce arată că nu există nici o demarcație între ființele umane și restul lumii: „Universul se autocreează perpetuu într-o evoluție constantă (una din denumirile sale este «cele zece mii de transformări»), în perpetuă geneză și devenire, pornind de la un material unic, Suflul (sau energia) primordială (*yuanqi*) care nu este nici materie, nici spirit"[10]. Orice lucru nu este decît un aspect al său și o stare de mai mică sau mai mare condensare. După cum spune Zhuangzi, „omul își datorează viața unei condensări a *qi*-ului. Cîtă vreme *qi* se condensează, înseamnă că trăiește; dar de cum se dispersează, înseamnă că moare"[11], adică revine la starea de potențial nedefinit.

---

8. *Shiji* (*Însemnări istorice*) 28, p. 1369. Anii de domnie ai Primului Împărat sînt mărturia expedițiilor repetate, dar infructuoase, pe care le-a pornit la sfatul acelor *fangshi* pentru a cuceri insulele nemuritorilor deținători ai secretului nemuririi; *cf. Shiji* 6, p. 247.
9. *Cf.* U. LIBBRECHT, *„Prāṇá=Pneuma=Ch'i?"*, in Wilt L. IDEMA și Erik ZÜRCHER (coord.), *Thought and Law in Qin and Han China: Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of his 80th Birthday*, Brill, Leiden, 1990, pp. 42-62.
10. Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 14.
A.C. GRAHAM crede că reperează prima ocurență cunoscută a expresiei *yuanqi* („energie primordială") în *Heguanzi (Maestrul cu tichia de fazan)*, text sincretic datînd probabil de la sfîrșitul secolului al III-lea î.Hr., *cf.* „A Neglected Pre-Han Philosophical Text: *Ho-Kuan-Tzu*", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 52, 3 (1989), pp. 497-532, și „The Way and the One in *Ho-kuan-tzu*", in Hans LENK și Gregor PAUL (coord.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 31-43.
11. *Zhuangzi* 22, ed. *Zhuangzi jishi* de GUO Qingfan, ZZJC, p. 320.

Într-adevăr, *qi* „nu este o substanță cu o existență reperabilă în afara formelor pe care le ia. [...] Avem astfel, pe de-o parte, energia care, fără să fie exterioară formelor concrete, este distinctă de ele, în măsura în care le este sursă, adică potențial definit și nedefinit, și în măsura în care rămîne cînd aceste forme concrete dispar și, pe de altă parte, formele pe care le ia această energie, care nu sînt altceva decît ea. Datorită acestei duble posibilități de a se opri la o formă și de a o depăși, acest *qi* «dă formă (precum olarul) și transformă» (*zaohua*) orice lucru, printr-o operație cu dublă față [...] deoarece el definește forma fixată, dar o și schimbă necontenit"[12].

După cum s-a văzut în legătură cu fiziologia morală a lui Mencius, nu există delimitare între sănătatea fizică, care este plenitudine și integritate a *qi*-ului așa cum l-am primit la naștere, și sănătatea morală: cultivîndu-ne *qi*-ul, lucrăm la cultura noastră personală, Sfîntul fiind cel ce știe să conserve o perfectă integritate deopotrivă fizică și morală. Inspirîndu-și ideea că trupul viu rezultă din condensarea suflului vital, medicina chinezească s-a străduit de la bun început să-i observe funcționarea. Ea face îndeosebi distincția între „suflul integru" (*zhengqi*) care, fiind în armonie cu suflul primordial, este chezășia sănătății, și „suflurile viciate" (*xieqi*) care, introducînd în organism dezechilibre, provoacă boala.

Yin și Yang

Toate curentele descrise pînă aici se caracterizează prin căutarea comună a unei legături dintre om și cosmos. S-ar putea vedea aici o „antropo-cosmologie", adică o formă de gîndire corelativă care pune în aplicare relații de analogie între Cer și Om. În clasificarea făcută în secolul al II-lea î.Hr. de către Sima Qian în ale sale *Însemnări istorice*, cu cale desemnată ca „școala lui Yin/Yang și a celor Cinci Faze" (*yinyang wuxing jia*), etichetă aplicată *a posteriori* și regrupînd două noțiuni, inițial distincte, a căror origine exactă rămîne puțin cunoscută[13]. În *Comentariul lui Zuo*, datat în secolul al IV-lea î.Hr., un savant medic prezintă cele „șase sufluri (*qi*) cerești":

> Cele șase sufluri sînt Yin (umbra) și Yang (soarele), vîntul și ploaia, întunericul și lumina. Ele se desfac în patru anotimpuri și se rînduiesc în cinci articulări [ale anului][14].

---

12 Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 15.

13 Cf. Angus C. GRAHAM, *Yin/Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Institute of East Asian Philosophies, Singapour, 1986.

14 *Zuozhuan*, Zhao, Anul întîi (540 î.Hr.), trad. în franceză de Séraphin COUVREUR, *Tch'ouen et Tso Tchouan, La Chronique de la principauté de Lou*, reed. în 3 vol., Cathasia, Paris, 1951, vol. III, p. 37. Despre *Zuozhuan*, vezi capitolul 2, nota 2

Complementaritatea dintre Yin și Yang provine fără îndoială dintr-un fond străvechi, dar nu-și găsește o formulare explicită în texte decît relativ tîrziu. Ca și *Comentariul lui Zuo*, *Clasica Odelor* nu prezintă Yin-ul și Yang-ul ca fiind asociate într-o noțiune abstractă de dualitate, ci desemnînd fenomene concrete, rezultate din observarea empirică: alternarea naturală a zilei și a nopții, a verii și a iernii, a căldurii și a frigului etc. Yang (a cărui grafie comportă elementul „soare") reprezintă lumina, strălucirea soarelui, versantul însorit al unui munte sau soarele ieșind din nori, în opoziție cu Yin (scris cu elementul „nor"), care evocă umbra, versantul rece și umed al unui munte sau soarele ascunzîndu-se în nori.

Abia în perioada Regatelor Combatante, în secolele al IV-lea și al III-lea î.Hr., Yin și Yang încep să fie percepute ca două sufluri primordiale sau principii cosmice care, prin alternanța și interacțiunea lor, dirijează nașterea și evoluția universului. În celebrul capitol 42 din *Laozi* în care se spune că „Dao zămislește pe Unu, Unu pe Doi, Doi pe Trei, Trei cele zece mii de ființe", Doi născut din unitatea lui Dao este înțeles ca dualitatea suflurilor Yin și Yang provenite din unitatea suflului original[15]. Yin și Yang reprezintă deci „principiul diferenței care creează atracție, ca și al devenirii și al multiplicității pe care le zămislesc prin combinațiile lor; totodată, prin corelarea strînsă care le unește, ele sînt martorele Unității de fond tainice a lumii"[16]. În aceeași perioadă, *Marele Comentariu la Cartea Schimbărilor* rezumă astfel alternanța celor două principii: „Un Yin, un Yang, acesta este Dao"[17]. Yang, principiul dinamic, și Yin, principiul de repaus, alternează într-o „formulă ritmică a regimului vieții", pentru a relua expresia lui Marcel Granet care observă că, „în loc să constate succesiuni de fenomene, chinezii înregistrează alternanțe de aspect"[18].

Ritmul binar Yin/Yang este ritmul fundamental care animă principiul vital: *qi*-ul care se mișcă, se deschide, se întinde este Yang; cînd revine la calm și se retrage în sine, este Yin. Cînd o ființă accede la existență, *qi*-ul său se mișcă spre exterior în faza sa Yang, apoi se stabilizează în faza de reculegere Yin pentru a se fixa într-o formă durabilă. Altfel spus, Yin și Yang nu desemnează două forțe opuse care s-ar aplica lui *qi*, conceput ca materie inertă, una punîndu-l în mișcare, iar cealaltă în repaus, ele sînt două faze ale lui *qi* în mod constant în mișcare, în expansiune/contracție. Wang Chong, un autor din epoca Han, secolul I d.Hr., ilustrează astfel acest dublu proces:

> În toiul iernii, e mai presus de toate *qi* cel înghețat, iar apa se încheagă devenind gheață. Primăvara, *qi* se încălzește ușor, iar gheața se topește

15. Vezi mai sus, capitolul 7, „De la Dao la cele zece mii de ființe".
16. Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 17.
17. Vezi acest titlu în capitolul următor.
18. *La pensée chinoise*, 1934, reed. Albin Michel, Paris, 1968, pp. 111 și 272.

devenind apă. Viața omului între Cer și Pămînt este asemenea gheții: *qi*-urile Yin și Yang se coagulează într-o ființă umană care, ajunsă la sfîrșitul zilelor sale, moare pentru a redeveni *qi* nediferențiat[19].

Cuplul Yin/Yang, devenit astfel prototip al oricărei dualități, poate servi drept paradigmă tuturor cuplurilor (Cer-Pămînt, deasupra-dedesubt, în față-în spate, masculin-feminin etc.). Deși de naturi contrare, Yin și Yang sînt în același timp solidare și complementare: unul nu poate opera fără celălalt, declinul unuia semnificînd concomitent dezvoltarea celuilalt. Astfel, dualitatea Yin/Yang este caracteristica prin excelență a gîndirii chineze care concepe ușor contrariile ca fiind complementare, și nu ca excluzîndu-se unul pe altul. Chiar plasat în poziție de superioritate, Yang nu-l exclude pe Yin, așa cum binele exclude răul, adevărul eroarea sau absolutul relativul.

Cele Cinci Faze

Celor „șase sufluri cerești" menționate de *Comentariul lui Zuo* le corespund cei „cinci agenți" (*wuxing*) enumerați în „Marele Plan" din *Cartea Documentelor*:

> Cei cinci agenți sînt: apa, focul, lemnul, metalul, pămîntul. Este în firea apei să ude și să curgă în jos; în cea a focului să ardă și să se ridice în vazduh; în cea a lemnului să fie îndoit și îndreptat; în cea a metalului să fie ductil și să accepte forma ce i se dă; în cea a pămîntului să fie bun pentru cultură și recoltă. Apa care udă și curge în jos devine sărată; focul care arde și se ridică devine amar; lemnul, îndoit și îndreptat, devine acid; metalul, care își schimbă forma în ductilitatea sa, devine picant; pămîntul, fiind cultivat, capătă o savoare puternică[20].

Traducerea convențional adoptată a termenului *wuxing* prin „Cinci Elemente" prezintă în primul rînd inconvenientul că nu exprimă aspectul dinamic al cuvîntului *xing* („a merge", „a acționa"). În plus, nu există aproape nimic comun cu cele patru elemente sau rădăcini (*rhizomata*) constitutive ale universului – focul, apa, pămîntul și aerul – distinse de Empedocle în secolul al V-lea î.Hr.: cei „Cinci Agenți" nu sînt rezultatul

---

19 *Lunheng*, capitolul 61 („Despre moarte"), ed. ZZJC, p. 204. Referitor la Wang Chong, vezi mai jos, capitolul 12.

20 *Shujing* (*Cartea Documentelor*), capitolul „Hongfan" („Marele Plan"), traducere de Seraphin COUVREUR, *Chou King, les Annales de la Chine*, reed. Cathasia, Paris, 1950, pp. 196-197. Referitor la *Cartea Documentelor*, vezi mai sus, capitolul 2, nota 30. Ca și restul cărții, capitolul „Hongfan" pretinde că ar data de la începutul dinastiei Zhou, aproximativ secolul al XI-lea î.Hr.; în realitate, este mult mai tardiv, deși probabil nu cu mult posterior sfîrșitului secolului al IV-lea î.Hr. Cf. Michael NYLAN, *The Shifting Center: The Original „Great Plan" and Later Readings*, Monumenta Serica, 1992.

unei analize, ci par să fi fost văzuți la origine sub un unghi esențialmente funcțional, nu atît ca substanțe, cît ca procese[21].

Spre sfîrșitul perioadei Regatelor Combatante, în secolele III-IV, alternanța celor două sufluri primordiale Yin și Yang se găsește combinată cu elementele *wuxing*, percepute ca cinci faze sau porțiuni de timp (zi, anotimp, an, dinastie) ce corespund unor calități determinate care se succedă ciclic în puncte de referință fixate în spațiu. Această combinație poate fi reprezentată prin schema următoare:

YANG CRESCĂTOR		CEDEAZĂ LOCUL LUI	YIN CRESCĂTOR	
Lemn	Foc	Pămînt	Metal	Apă
primăvară	vară	tranziție	toamnă	iarnă
est	sud	centru	vest	nord
verde	roșu	galben	alb	negru

În trecerea elementelor *wuxing* de la sensul lor funcțional la o reprezentare ciclică, figura lui Zou Yan, evocată mai sus, pare să fi jucat un rol decisiv în elaborarea unei întregi cosmologii fondate pe interacțiunea dintre Yin și Yang și succesiunea a ceea ce el numește cele „Cinci Virtuți (sau Puteri)" (*wude*). Cartea *Lüshi Chunqiu* (*Primăverile și Toamnele seniorului Lü*) le prezintă ciclul în corelație cu mersul istoric al dinastiilor:

> De fiecare dată cînd un împărat sau un rege este pe cale să urce pe tron, Cerul are grijă să trimită mai întîi un semn de bun augur poporului de pe pămînt.
> La întronarea Împăratului Galben, Cerul a făcut să apară furnici și rîme uriașe. Împăratul Galben a spus: „Energia Pămîntului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea galbenă și și-a concentrat activitățile asupra pămîntului.
> La venirea pe tron a lui Yu (întemeietorul dinastiei Xia), Cerul a făcut să apară plante și copaci ce nu mureau toamna și iarna. Yu a spus: „Energia Lemnului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea verde și și-a concentrat activitățile asupra pădurii.
> La suirea pe tron a lui Tang (întemeietorul dinastiei Shang), Cerul a făcut să apară lame de metal ce au ieșit din apă. Tang a spus: „Energia Metalului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea albă și și-a concentrat activitățile asupra metalului.
> La urcarea pe tron a regelui Wen (întemeietorul dinastiei Zhou), Cerul a făcut să apară focul; păsări roșii ducînd în cioc înscrisuri de cinabru au venit să se așeze pe altarul dinastiei Zhou. Regele Wen a spus: „Energia Focului e mai presus de toate". Ca atare, el a privilegiat culoarea roșie și și-a concentrat activitățile asupra focului.

21. *Cf.* John S. MAJOR, „Note on the translation of Two technical terms in Chinese Science: *Wu-hsing* and *Hsiu*", in *Early China*, 2 (1976), pp. 1-3; Michael FRIEDRICH și Michael LACKNER, „Once Again: The Concept of *Wu-hsing*", in *Early China*, 9-10 (1983-1985), pp. 218-219.

> Focului îi va urma neapărat Apa. Cerul va face să apară predominanța energiei Apei. Ca atare, va fi necesar să privilegiem culoarea neagră și să ne concentrăm activitățile asupra apei. Nimeni nu știe cînd va fi domnia Apei, dar cînd această fază va lua sfîrșit, ea va lăsa din nou loc Pămîntului[22].

Cele Cinci faze sînt prezentate aici într-un ciclu de cucerire în care pămîntul este lucrat de lemnul plugului, lemnul tăiat de metalul toporului, metalul topit de foc, focul stins de apă și apa îndiguită de pămînt. În mod analog, după o schemă care are valoare în primul rînd prin importanța sa politică, o dinastie este înlocuită prin alta cînd puterea sau „virtutea" sa se epuizează. Încă din 221 î.Hr., o dată cu titlul de „Cel Divin August Împărat"[23] pe care și-l ia, suveranul țării Qin se preocupă să și integreze domnia în continuitatea unui ciclu dinastic tradus în termeni cosmologici. Astfel, modul său de guvernare represiv, puternic inspirat de ideile legiste, își găsește justificare în „venirea puterii Apei", culme a lui Yin, care se traduce politic printr-un regim de pedepse în opoziție cu valorile Yang de omenie și bunăvoință:

> Primul Împărat enunță teoria ciclului celor Cinci Puteri, după care dinastia Zhou ar fi deținut puterea Focului. Dat fiind că Qin înlocuise dinastia Zhou și că [fiecare putere] îi urmează celei pe care nu o poate cuceri, iată că începea să capete efect puterea Apei. El schimbă calendarul [...], alese negrul drept culoare pentru veșminte, flamuri și steaguri, apoi desemnă pe șase ca număr de bază: sigiliile și cușmele oficiale măsurau toate șase degete, carele șase picioare. Pasul dublu era de șase picioare, iar echipajele de șase cai. Fluviul Galben fu rebotezat „rîul a cărui putere este apa" în cinstea venirii puterii Apei. Cu forță, duritate și extremă severitate, orice lucru era tranșat de legi. Prin pedeapsă și represiune, prin refuzul oricărei omenii și bunăvoințe, al oricărui spirit de împăciuire și dreptate, urma să fie atinsă conformitatea cu poziția numerică atribuită în succesiunea celor Cinci Puteri. Consecința fu o aplicare a legilor strictă și fără amînare[24].

Aplicarea ciclului celor Cinci Agenți (sau Faze) la succesiunea dinastiilor se găsește concretizată aici pentru prima dată. Sub împărații Han, miza politică avea să rămînă în centrul sistematizării schemelor cosmologice și al elaborării noțiunii de suveranitate imperială. O dată cu unificarea imperiului, devenea într-adevăr indispensabil să stăpînești acest nou formalism pentru a avea o șansă să fii ascultat la curte: începînd din acest moment, cosmologia corelativă a fost cu adevărat integrată în fiecare curent de gîndire care nu-și mai putea permite să o ignore.

---

22. *Lushi Chunqiu* 13, 2 (*Yingtong*), ed. ZZJC, pp. 126-127. Vezi și *Shiji* 74, p. 2344.
23. Privitor la acest titlu care face referire la divinitatea supremă a dinastiei Shang, vezi capitolul 1, „De la «Suveranul de sus» la «Cer»".
24. *Shiji* (*Însemnări istorice*) 6, pp. 237-238.

Spațiul și timpul cosmologic

Cartea *Lüshi Chunqiu* cuprinde capitole unde concepția cosmologică și implicarea sa politică se combină sub forma unui calendar care reglementează conduita suveranului în tot cursul anului și care se regăsește în „poruncile lunare" din *Tratatul Riturilor*. Aceste dispoziții capătă un caracter eminamente ritual și cosmologic deoarece sînt ritmate în timp de succesiunea lunilor și anotimpurilor, care se traduce în spațiu prin plimbarea Fiului Cerului prin sălile Palatului Luminilor, despre care va fi vorba mai departe. Iată, de pildă, „poruncile" pentru prima lună a anului:

> În prima lună a primăverii, soarele este în Pegasus. Seara, Orion este la mijlocul cursei sale; dimineața, e coada [Scorpionului]. Zilele cele mai faste sînt zilele *jia* și *yi*. Atunci domnește în poziție de Suveran de sus Tai Hao (adică Suveranul Verde), ajutat de Goumang. Specia zoologică dominantă este cea a vietăților cu solzi. Nota gamei care domină este *jue*; tubul sonor care domină este *taicu*. Numărul potrivit este 8. Gustul potrivit este cel acid. Mirosul potrivit este de rînced. Cultul spiritelor casei se adresează atunci spiritului porții. La sacrificii, splina este luată drept bucată aleasă.
> Vîntul de răsărit aduce dezghețul. Speciile zoologice care hibernează încep să prindă viață. Peștii urcă la suprafață pe sub gheață. Vidrele fac ofrande de pește. Gîștele sălbatice, mari și mici, se întorc.
> Fiul Cerului stă în sala adiacentă din stînga [Palatului Luminilor] tînărului Yang. El suie în carul de gală cu clopoței, la care sînt înhămați caii numiți „dragoni azurii" și care poartă stindardul verde. Este îmbrăcat în verde și poartă [la bonetă și centură] pandantive de jad azuriu. Se hrănește cu grîu și cu carne de oaie. Tacîmurile de care se servește sînt cizelate cu motive reprezentînd mlădițe de legume. [...]
> În această lună, Fiul Cerului, în ziua potrivită, adresează o rugăciune Suveranului de sus pentru o bună recoltă. Este aleasă o zi favorabilă în care Fiul Cerului duce el însuși plugul; el îl pune în carul unui ofițer ce poartă platoșă. Însoțit de Trei duci și de Nouă miniștri, de vasali și ofițeri de rang înalt, ară apoi cu mîna sa ogorul Suveranului de sus. [...]
> În această lună, suflurile Cerului coboară, cele ale Pămîntului se ridică. Cerul și Pămîntul sînt în armonie, plantele și arborii se acoperă de muguri. Regele poruncește organizarea muncilor agricole. [...]
> Este interzis să dobori copaci. Oamenii se abțin să răstoarne cuiburile, să ucidă puii animalelor, embrionii din pîntecele femelelor și puii păsărilor care învață să zboare. Sînt cruțați puii de căprioară și nu se sparg ouăle păsărilor[25].

25. *Liji* (*Tratatul Riturilor*), capitolul „Yueling" („Poruncile lunare"), vezi traducerea lui Séraphin COUVREUR, *Li Ki. Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, reed. în 2 vol., Cathasia, Paris, vol. I, pp. 330-337. Despre *Tratatul Riturilor*, vezi mai sus, capitolul 2, nota 32.

Comportamentul ritualizat prescris în cele mai mici detalii de către aceste „porunci lunare" oferă viziunea unui univers care, de la mersul astrilor pînă la muncile pămîntului, de la Fiul Cerului pînă la oamenii de rînd, se echilibrează de la sine, fără intervenţie specială, şi care, oricît de confucianist ar fi, evocă totuşi inacţiunea taoistă.

Efortul de sistematizare cosmologică asociat lui Zou Yan tinde să integreze într-o schemă unică cuplul Yin/Yang, paradigmă a tuturor celorlalte, şi succesiunea celor Cinci Faze, devenită matricea tuturor seriilor de cinci (sau de patru, cu adăugarea unui element central)[26]. Fără îndoială, datorită combinării sale cu cele patru anotimpuri, ciclul celor Cinci Faze, iniţial de cucerire, s-a transformat o dată cu venirea pe tron a dinastiei Han într-un ciclu mai paşnic de zămislire[27]:

CICLUL ORIGINAR DE CUCERIRE	CICLUL DE ZĂMISLIRE
Pămîntul (îndiguieşte apa)	Lemnul (ia foc)
Lemnul (ară pămîntul)	Focul (se transformă în cenuşă)
Metalul (taie lemnul)	Pămîntul (produce metalele)
Focul (topeşte metalul)	Metalul (se lichefiază în fontă)
Apa (stinge focul)	Apa (hrăneşte lemnul)

Chiar dacă cele două cicluri par prin natura lor incompatibile, este un fapt remarcabil că cel al zămislirii se poate imbrica în mod sistematic în cel al cuceririi, fiecare fază generîndu-l pe predecesorul imediat al fazei pe care o cucereşte sau, după formula din *Însemnări istorice*, fiecare fază succedîndu-i celei pe care nu o poate cuceri[28].

La baza seriei celor Cinci Faze dispuse în ciclu de zămislire se află deci relaţia temporală a celor patru anotimpuri, dublată de relaţia spaţială a celor patru zări sau puncte cardinale. Aceste patru repere trimit la poziţiile soarelui în ciclul său recurent în spaţiu şi timp:

	sud vară (marele Yang)	
est primăvară (tînărul Yang)	centru	vest toamnă (tînărul Yin)
	nord iarnă (marele Yin)	

---

26 Vezi mai sus, citatul din *Lüshi Chunqiu* (*Primăverile şi Toamnele seniorului Lü*), nota 22.

27 După părerea lui Michael LOEWE, ciclul de cucerire este cel mai vechi, ciclul de zămislire neapărînd decît în timpul dinastiei Han anterioare (206 î.Hr.-6 d.Hr.), cf. „Water, Earth and Fire: The Symbols of the Han Dynasty", in *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, p. 57.

28 Vezi mai sus, citatul din *Shiji* 6, nota 24.

Această dublă cvadratură spațio-temporală este ilustrată prin orînduirea lumii înfăptuită de către împăratul mitic Yao, așa cum o descrie *Cartea Documentelor*:

> Atunci, [după ce a unificat lumea, împăratul Yao] le porunci lui Xi și lui He, spre cinstirea nemărginitului cer, să calculeze calendaristic și să statornicească forma mișcărilor soarelui, lunii și stelelor, pentru a le dărui cu milostenie oamenilor timpul.
> El îi porunci anume lui Xi cel mic să se instaleze în casa familiei Yuyi, în locul așa-zis al Văii Luminoase, ca să întîmpine respectuos soarele cînd răsare și să statornicească muncile din est. Prin media lungimii zilelor și cu steaua Păsării afli exact mijlocul primăverii. Atunci poporul se împrăștie pe ogoare, iar păsările și animalele se reproduc.
> El continuă poruncindu-i lui Xi cel mic să se instaleze la familia Nanjiao, pentru a statornici schimbările din sud, și să-și arate respectul față de soarele la solstițiu. În ziua cea mai lungă și cu steaua Focului afli exact mijlocul verii. Atunci poporul continuă [eforturile începute primăvara], iar păsările și animalele se despoaie de pene și păr.
> Îi porunci anume lui He cel mic să se instaleze în vest, în locul așa-zis al Văii Adumbrite, ca să-i ureze respectuos rămas-bun soarelui la apus și să statornicească încheierea treburilor din vest. Prin media lungimii nopților și cu steaua Xu afli exact mijlocul toamnei. Atunci poporul se odihnește, iar păsările și animalele își reînnoiesc penele și părul.
> El continuă poruncindu-i lui He cel mic să se instaleze în ținuturile de miazănoapte, în locul așa-zis al Capitalei Întunecoase, ca să cerceteze schimbările asociate cu nordul. În ziua cea mai scurtă și cu steaua Mao afli exact mijlocul iernii. Atunci poporul stă la căldură în case, iar păsările și animalele capătă pene și păr pufos.
> Împăratul zise: „O, tu, Xi, și tu, He! Ciclul anului este de trei sute de zile, șase decade și șase zile. Cu o lună intercalată, fixați cele patru anotimpuri și completați anul, pentru a orîndui cum se cuvine cele o sută de funcțiuni și a face să strălucească toate activitățile"[29].

Pe plan spațial, 4 și 5 se combină fără dificultate întrucît celor 4 direcții vine să li se adauge Centrul, sectorizare cvinară atestată încă din timpul dinastiei Shang. Dar, pe plan temporal, este mai greu să atribui un centru celor patru anotimpuri:

> primăvară (Lemn) – vară (Foc) –? (Pămînt) – toamnă (Metal) – iarnă (Apă)

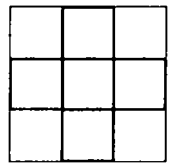
De unde și soluțiile, foarte ingenioase, dar artificiale, care constau în a adăuga un anotimp intermediar la sfîrșitul celei de-a șasea luni sau o a șasea lună separată de vară pentru a forma un anotimp distinct. Toate aceste speculații, ce pot să pară vane și fără temei, dovedesc

29. *Shujing* (*Cartea Documentelor*), capitolul „Yaodian" („Regula lui Dao"), traducere de Séraphin COUVREUR, *Chou King*, pp. 3-8. Vezi mai sus, capitolul 1, nota 12.

totuşi o anumită viziune despre lume care concepe numerele nu ca pe nişte entităţi fixe, ci ca fiind capabile de mutaţii în cadrul unei combinatorici.

Palatul Luminilor

La fel cum se încearcă prin toate mijloacele să se combine secvenţa celor Cinci Faze cu dispunerea celor patru zări, se încearcă în general să se traducă spaţiul în termeni de timp, şi invers. Pătratul care, încă din secolul al II-lea î.Hr., se impune ca figurare a spaţiului prin excelenţă, se prezintă adesea împărţit în careuri, ca o tablă de şah, cu 3 pătrăţele pe fiecare latură, 9 în total[30]. În acest mod, 4, spaţial şi static, devine generator al cifrelor 3 şi 9, numerele devenirii şi ale mutaţiei:

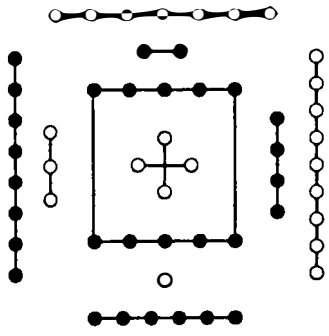


Careul cu 9 compartimente, alcătuit din 8 pătrate dispuse în jurul unui pătrat central, reproduce configuraţia celor patru în jurul centrului – patru săli dispuse în cruce grecească în jurul unei săli centrale –, arhitectura presupusă a Palatului Luminilor (*mingtang*) a cărui întemeiere se crede că a avut loc la începutul dinastiei Zhou. El reprezintă centrul, mediul regalităţii, de unde se propagă, precum o lumină răspîndind în jur raze, guvernarea regală. Aşa cum explică Léon Vandermeersch, planul palatului corespunde nu unei norme juridice, ci unei norme cosmologice: era „înălţat în afara incintei capitalei, în partea de sud, pe care [...] movila rotundă a marelui loc de sacrificiu solstiţial în cinstea Cerului o marca precum un pol cosmic. Acoperişul din stuf era rotund precum bolta cerească, în timp ce corpul edificiului era pătrat precum pămîntul. Se compunea din patru părţi, orientate spre est, sud, vest şi nord, ridicate în jurul unui hol central. [...] Această construcţie fusese în mod evident calculată prin omotetie cu configurarea principalilor poli ai spaţio-temporalităţii, normă formală a tuturor formelor. [...] Acolo, într-adevăr, în fiecare lună a anului, regele «era pus la curent cu apariţia lunii noi» înainte ca ea să fie anunţată seniorilor feudali, care, la rîndul

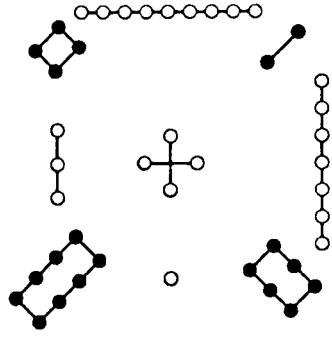
30 Schemă deja întîlnită în „cîmpurile ca o tablă de şah" despre care se vorbeşte în *Mengzi*, vezi mai sus, capitolul 6, nota 11. Referitor la concepţia despre spaţiu, vezi Anne CHENG, „La notion d'espace dans la pensée traditionnelle chinoise", în *Asies* 2 („Aménager l'espace"), Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994, pp. 33-43; şi Vera V. DOROFEEVA-LICHTMANN, „Conception of Terrestrial Organization in the *Shan hai jing*", in *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*, 82 (1995), pp. 57-110.

lor, îi proclamau mandatul fiecare în marele său templu strămoşesc. Astfel erau declanşate toate acţiunile conforme cu luna incipientă. Regele se aşeza atunci în postură rituală, pentru întreaga durată a lunii, în sala corespunzătoare a Palatului Luminilor, în care instalarea sa avea semnificaţia prezidării la punerea în practică a aplicaţiilor convenabile ale normei cosmice"[31].

Dispunerea în pătrat sau în cruce grecească se regăseşte în misterioasele dispozitive ale „Diagramei din Fluviu" (*Hetu*) şi ale „Înscrisului din rîul Luo" (*Luoshu*)[32]. Conform literaturii apocrife din dinastia Han, Diagrama apărută pe spinarea unui cal-dragon în mijlocul Fluviului Galben este o reprezentare a numerelor de la 1 la 10 dispuse în patru careuri imbricate unele în altele, numerele impare fiind redate prin cercuri albe, iar numerele impare prin cercuri negre. În centru se află cifra 5 sub formă de cruce grecească. Aceasta este înconjurată de un careu reprezentînd numărul 10 în jurul căruia sînt dispuse numerele 1, 2, 3 şi 4. Careul exterior este format din 6, 7, 8 şi 9, corespunzînd lui 1, 2, 3 şi, respectiv, 4. Cît despre Înscrisul care se zice că ar fi ieşit din rîul Luo pe spatele unei ţestoase, acesta este compus din constelaţii de 4, 9, 2, 3, 5, 7, 8, 1 şi 6 puncte, dispuse într-un „careu magic" în care orice serie de trei cifre, adunate pe orizontală, pe verticală sau în diagonală, conduce invariabil la un total de 15 puncte. Toate aceste numere posedă un mare potenţial simbolic în tradiţia cosmologică chineză datorită asocierilor lor multiple, mai ales cu figurile din *Cartea Schimbărilor* despre care vom vorbi în capitolul următor.



„Diagrama din Fluviu"



„Înscrisul din rîul Luo"

31. *La Voie royale*, vol. II, pp. 383-384.
32. Referitor la aceste misterioase diagrame a căror existenţă este atestată începînd din perioada Regatelor Combatante şi care figurează acum în tratatele de geomanţie, vezi John B. HENDERSON, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1984 (vezi în special capitolul „Geometrical cosmography in early China"); John S. MAJOR, „The Five Phases, Magic Squares, and Schematic Cosmography", in Henry ROSEMONT Jr. (coord.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Scholars Press, Chico (California), 1984, pp. 133-136.

11
Clasica (sau *Cartea*) *Schimbărilor*

Una dintre sursele esențiale ale gîndirii cosmologice și ale filozofiei chineze în general este, fără îndoială, *Clasica (Cartea) Schimbărilor* sau a *Mutațiilor* (*Yijing*), cunoscută în chineză și sub titlul de *Schimbările din epoca Zhou* (*Zhouyi*)[1]. Drept care i-am consacrat un capitol întreg care încheie ciclul gîndirii preimperiale. Deși își are originea într-un fond străvechi pe care se întemeiază întreaga gîndire chineză, se pare că *Yijing* nu s-a constituit ca sursă textuală decît tîrziu, în ultima perioadă a Regatelor Combatante. Adesea menționată în fruntea listei celor Cinci Clasice confucianiste recunoscute în epoca Han, ea se distinge totuși de celelalte patru (*Odele*, *Documentele*, *Riturile*, *Analele Primăverii și Toamnei*), texte ce constituie tot atîtea referințe pentru umanismul confucianist[2]. Lunga și bogata tradiție interpretativă care s-a format în jurul cărții *Yi* îi conferă acesteia valoarea de tratat cosmologic și simbolic cu un răsunet etern și universal. De fapt, nu există gînditor chinez mai important, indiferent de epocă sau curent, care să nu fi fost inspirat de către *Clasica Schimbărilor* în felul său propriu de a privi lucrurile. Unică în genul ei, fără echivalent în alte civilizații, *Yijing* este o carte despre viață și despre cunoaștere, care conține întreaga viziune specific chineză privitoare la mișcările universului și la raportul lor cu existența umană.

Originile divinatorii

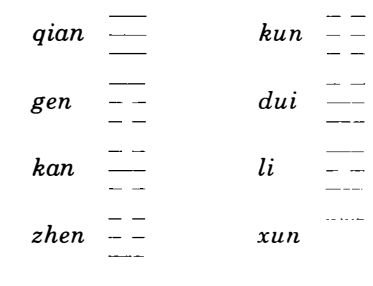
Deși originea și alcătuirea acestei cărți fac subiectul a numeroase controverse, putem considera că este vorba în primul rînd de un sistem de notare a actelor de divinație. Practicile divinatorii cunoscute în China arhaică datează din epoca Shang, cînd divinația se făcea prin interpretarea

---

1. Traducerea cea mai folosită în Occident este cea a lui Richard WILHELM, *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, Diederichs, Jena, 1924, tradusă la rîndul ei în engleză de Cary F. BAYNES sub titlul *I Ching or Book of Changes*, Bollingen Foundation, New York, 1950, și în franceză de Étienne PERROT sub titlul *Yi King, le Livre des Transformations*, Librairie de Médicis, Paris, 1973. În franceză se poate consulta și o traducere mai veche a lui P.-L.-F. PHILASTRE, *Le Yi: King ou Livre des changements de la dynastie des Tsheou*, ediția I 1885-1893, reed. Adrien Maisonneuve, Paris, 1982.
2. Vezi capitolul 2, „Confucius și formarea textelor canonice".

crăpăturilor ce apăreau, în urma trecerii prin foc, pe osul omoplatului de ovine sau bovine ori pe carapacele de broască-țestoasă[3]. Dacă *Clasica Schimbărilor* a fost intitulată mai întîi *Schimbările din epoca Zhou*, motivul este probabil acela că la începutul epocii Zhou, către secolul al XI-lea î.Hr., examinarea oaselor sau a carapacelor pare să fie tot mai mult înlocuită cu un nou mod de divinație bazat pe numărarea rămurelelor de pe tulpinile de coada-șoricelului. De la citirea desenului rezultat prin fisurarea unor obiecte materiale, despre care se credea că ar reproduce o configurație determinată a realității, se trece la un nivel de interpretare mai puțin imediat, mai abstract, bazat pe calcul și numere. Această schimbare în tehnica divinatorie marchează fără îndoială trecerea definitivă de la o mentalitate religioasă la o gîndire naturalistă, semnele apărînd ca o reprezentare a unei situații emergente, și nu ca o manifestare a voinței spiritelor. Cum se proceda cu coada-șoricelului? „Trebuia să se obțină, ca semn cifrat al naturii fenomenului cercetat, un număr [...] care nu putea fi decît 6, 7, 8 sau 9. Operația era repetată de șase ori la rînd [...]. Cele șase rezultate, în loc să fie exprimate prin cifre, erau exprimate prin monograme (numite *yao*) [...] care nu erau decît de două feluri, căci erau luate în considerație mai ales proprietățile numărului par și impar. Bazele 7 și 9, impare, interpretate ca semnificative pentru principiul masculin, se exprimau prin notarea unei liniuțe lungi și continue; bazele 6 și 8, pare, interpretate ca semnificative pentru principiul feminin, se exprimau prin notarea a două liniuțe scurte, separate printr-o discontinuitate, dar împreună avînd aceeași măsură cu liniuța lungă a bazelor impare. Pe măsură ce erau obținute cele șase baze, ghicitorul dispunea expresiile lor monogramatice unele peste altele pînă la formarea unei figuri numite *gua*, termen tehnic pe care îl vom traduce prin *hexagramă*, dar care se aplică și fiecăreia dintre cele două *trigrame* mai elementare în care putea fi descompusă figura hexagramatică."[4]

După aranjarea și numărarea tulpinilor de coada-șoricelului, se obțineau 64 de hexagrame, care reprezentau toate suprapunerile posibile a 6 monograme pline (———), respectiv întrerupte (– –), și care puteau fi descompuse în 8 trigrame de bază:



3. Vezi capitolul 1, „Gîndirea divinatorie".
4. Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, pp. 302-303.

Clasica Schimbărilor pare să fi fost la origine un simplu instrument de divinație, o „adunătură de judecăți divinatorii de gradul întîi, de tipul «Fast la sud-est, nefast la nord-est», și de proverbe sau dictoane rimate, dar deseori trunchiate"[5]. Doi cercetători americani au încercat să reconstituie textul *Yi* în forma sa originală, ajungînd la concluzii opuse privind compunerea lui: Edward Shaughnessy datează nucleul originar al textului la sfîrșitul secolului al XI-lea î.Hr. și vede în el creația conștientă a mai multor indivizi, textul fiind apoi supus unor modificări succesive pînă la stabilizarea sa definitivă în secolele I-II d.Hr.; în schimb, Richard Kunst consideră că „este vorba la început despre o antologie, transmisă oral într-o evoluție continuă, de prevestiri cu pronosticurile lor, de zicale populare, de anecdote istorice și de vorbe de înțelepciune despre natură, care au fost adunate într-un manual în jurul unui dispozitiv de hexagrame formate din linii pline și întrerupte, de către ghicitori care elaborau oracole pe baza examinării tulpinilor de coada-șoricelului"[6].

Canonizarea Cărții Schimbărilor

În *Comentariul lui Zuo*, datat în general pe la mijlocul secolului al IV-lea î.Hr., se găsesc primele citate cunoscute din *Yijing*, care, în acest stadiu, apare ca un manual de divinație consultat de oamenii de stat în privința unor probleme de ordin personal sau cel mai adesea politic[7]. Dacă nu este menționată ca text în *Xunzi*, care califică totuși deja celelalte patru texte drept cărți clasice, și dacă, spre deosebire de acestea, scapă de autodafeul ordonat de Primul Împărat în 213 î.Hr., acest lucru se întîmplă pentru că lucrarea nu face încă parte, în ajunul imperiului, din canonul confucianist[8].

Abia la începutul epocii Han (secolul al II-lea î.Hr.) integrarea ei în corpusul celor Cinci Clasice îi conferă un statut canonic, pînă atunci problematic. În timp ce despre *Poeme*, *Documente*, *Rituri* și *Analele Primăverii și Toamnei* se crede că au fost compuse sau cel puțin remaniate de către Confucius, maestrul nu face niciodată referire la *Cartea Schimbărilor*, cu excepția unei fraze din *Analecte*, al cărei sens este

5 Nathan SIVIN, recenzie la traducerea lui John BLOFELD, „I Ching, The Book of Change", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 26 (1966).

6 Richard A. KUNST, citat în Kidder SMITH Jr. *et al.*, *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton University Press, 1990, p. 11. Vezi teza sa *The Original Yijing: A Text, Phonetic Transcription, Translation and Indexes, with Sample Glosses*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1985. Cea a lui Edward SHAUGHNESSY este intitulată *The Composition of the Zhouyi*, University Microfilms International, Ann Arbor, 1983.

7 *Comentariul lui Zuo* (*Zuozhuan*) (vezi capitolul 2, nota 2) conține peste douăzeci de citate din *Schimbări* eșalonate între 672 și 485 î.Hr.

8 Referitor la autodafeul din 213 î.Hr., vezi mai jos, capitolul 12, nota 3.

foarte neclar. Legătura cărții cu Confucius va fi puternic subliniată doar în momentul în care aceasta va accede la statutul canonic:

> Spre amurgul vieții sale, Confucius a simțit mare bucurie [citind] *Cartea Schimbărilor*, punînd ordine în comentariile *Tuan*, *Xici*, *Xiang*, *Shuogua* și *Wenyan*. El citea *Schimbările* [cu atîta ardoare], încît curelușele ce legau plăcuțele de bambus s-au rupt de trei ori[9].

Comentariile enumerate aici fac parte din cele „Zece Aripi" care s-au îmbinat cu sîmburele originar al *Clasicei Schimbărilor*, atribuit printr-o voință de canonizare unor înțelepți mitici din Antichitate. Conform tradiției acceptate în mod obișnuit începînd cu epoca Han, inventarea celor opt trigrame s-ar datora legendarului Fuxi; multiplicarea lor în 64 de hexagrame, însoțite de formulele (sentințele) lor divinatorii (*guaci*), este atribuită cel mai adesa regelui Wen; cît despre formulele privitoare la fiecare dintre linii (*yaoci*), se spune că acestea ar fi opera ducelui Zhou:

> Odinioară, pe cînd Fu Xi domnea ca rege al lumii, el își ridică privirile pentru a contempla configurațiile ce puteau fi distinse pe Cer, apoi și le plecă pentru a observa modelele de pe Pămînt. Privi cu atenție urmele păsărilor și ale animalelor sălbatice, care corespundeau cu schimbările de pe Pămînt. Ceea ce era apropiat el judeca pornind de la sine, ceea ce era îndepărtat judeca pornind de la lucruri. Atunci inventă el cele opt trigrame, pentru a înțelege lucrarea spiritelor și pentru a ordona mulțimea celor zece mii de ființe[10].

Cele Zece Aripi, atribuite prin tradiție lui Confucius, sînt după toate probabilitățile rezultatul unei sedimentări a textelor care începe în timpul Regatelor Combatante și se stabilizează la începutul dinastiei Han, în jurul anului 200 î.Hr.[11]. Ele reprezintă „recuperarea" unei lucrări la origine divinatorie de către curentul confucianist în momentul în

---

9. *Shiji* (*Însemnări istorice*), terminate în jurul anului 100 î.Hr., capitolul 47, p. 1937. Să reamintim că, în Antichitatea chineză, se scria pe fîșii de bambus (o coloană de caractere pe o fîșie) legate între ele cu curelușe și făcute sul precum un stor venețian; acest lucru explică de ce capitolele lucrărilor sînt desemnate cu numele de „suluri" (*juan*).
10. *Xici* (*Marele Comentariu*) B2. *Marele Comentariu*, după cum se va vedea ceva mai departe, are două părți, notate A și B, cifra care urmează corespunzînd secțiunii.
11. Referitor la cele Zece Aripi, vezi Willard PETERSON, „Making Connections «Commentary on the Attached Verbalizations» of the *Book of Change*", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42, 1 (1982). Atribuirea lor lui Confucius face obiectul unor critici încă din epoca Song, *cf.* Iulian K. SHCHUTSKII, *Researches on the I Ching*, Princeton University Press, 1979. Helmuth WILHELM subliniază caracterul lor eterogen și foarte puțin canonic în lucrarea sa *Eight Lectures on the I Ching*, Princeton University Press, 1960, p. 66. Vezi, de același autor, și *Heaven, Earth and Man in the „Book of Changes"*, University of Washington Press, Seattle, 1977. Vezi, în fine, și Gerhard SCHMITT, *Sprüche der Wandlungen auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund*, Akademie, Berlin, 1970.

care acesta își caută, ca multe altele, un fundament cosmologic. O dată cu înflorirea gîndirii naturaliste descrisă la capitolul precedent, școala confucianistă, pînă atunci preocupată în principal de Dao al Omului, trebuia să se decidă să integreze și Dao al Cerului. Comentariile (*zhuan*) care formează cele Zece Aripi se împart după cum urmează:

- 1 și 2: comentariul *tuan*, compus din două părți, care face o „judecare" a unei hexagrame în ansamblul ei și a formulei divinatorii care o însoțește.

- 3 și 4: comentariul *xiang*, „figura", tot în două părți. După cum arată și numele, este vorba de comentarea hexagramei luate drept reprezentare a unei situații divinatorii. „Marea figură" vine să dubleze comentariul *tuan* interpretînd pe plan figurativ formula care se referă la tot ansamblul, în timp ce „figurile mici" interpretează formulele referitoare la fiecare linie.

Se poate astfel recapitula ansamblul textelor și comentariilor privitoare la o hexagramă (*gua*): mai întîi este dată formula divinatorie (*guaci*) ce se referă la ansamblul figurii; această formulă face la rîndul ei obiectul unei „judecăți" numite *tuan* și al unui comentariu figurativ (*xiang*). În interiorul unei hexagrame date, fiecare monogramă sau linie (*yao*) este însoțită de o formulă divinatorie (*yaoci*), care face la rîndul ei obiectul unui comentariu figurativ.

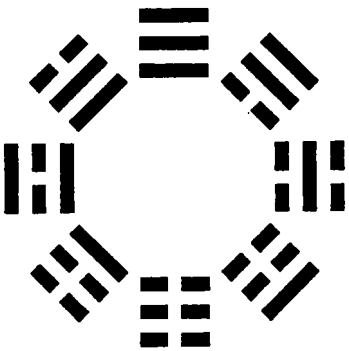
5 și 6: *Marele Comentariu* (*Dazhuan*) sau „Formulele atașate" (*Xici*), care nu constituie un comentariu despre fiecare hexagramă sau formulă, ci un adevărat tratat în două părți despre *Yijing* luat ca un tot coerent. Ridicînd textul *Schimbărilor* de la rangul de simplu manual de divinație la cel de tratat cosmologic, *Marele Comentariu*, datat în general la începutul epocii Han, reprezintă fără îndoială cea mai frumoasă formulă de integrare confucianistă a Cerului și Omului.

7: *Wenyan* (*Comentariu asupra cuvintelor textului*), foarte dezvoltat, nu se referă decît la primele două hexagrame, *qian* și *kun*.

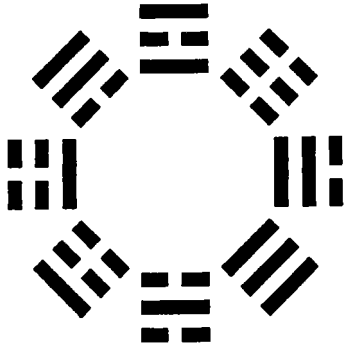
8, 9 și 10: *Shuogua* (*Explicarea figurilor*), *Xugua* (*Secvența figurilor*) și, respectiv, *Zagua* (*Amestec de figuri*) fac diferite considerații asupra numelor figurilor, ca și asupra succesiunii și dispunerii lor. Într-adevăr, fiecare dintre ele poartă un nume ce pare să aibă o oarecare legătură cu caracteristicile generale ale situației care îi corespunde. De exemplu, hexagrama 53 (*jian*, „treptat") vorbește despre un stol de gîște sălbatice care se apropie de țărm, imagine ce sugerează, poate, ideea unei situații care se înfiripează lent și gradat. În ceea ce privește dispunerea celor opt trigrame de bază, două modele principale se desprind începînd din secolul II î.Hr., în timpul dinastiei Han: „Diagrama anterioară Cerului" (*Xiantian tu*) și „Diagrama posterioară Cerului" (*Houtian tu*)[12].

---

12 În timpul dinastiei Han, hexagramele apar în diverse dispuneri, după cum se poate vedea în manuscrisul cel mai vechi al *Clasicii Schimbărilor* pe care îl posedăm, descoperit într-un mormînt de la începutul epocii Han la Mawangdui (provincia Hunan), în care cele 64 de hexagrame apar într-o secvență și în grafii diferite de versiunea recunoscută oficial.



„Diagrama anterioară Cerului"



„Diagrama posterioară Cerului"

„Un Yin, un Yang, acesta este Dao"

Ne aflăm aşadar în prezenţa unei lucrări complexe, cu stratificări multiple, al cărei titlu comportă el însuşi mai multe sensuri posibile: ca adjectiv, *yi* înseamnă „uşor", „lesnicios"; într-o accepţiune verbală, el desemnează procesul de schimbare, de mutaţie (tradiţia vede la originea acestui caracter reprezentarea unui soi de şopîrlă sau de cameleon). Alţi termeni servesc la exprimarea schimbării într-un mod mai specific. În *Marele Comentariu*, cuvîntul *bian* – în opoziţie cu *hua*, care evocă mai degrabă o transformare gradată şi lină, cvasimagică[13] – desemnează principiul de alternanţă Yin/Yang sau de conversie a unuia în celălalt, reprezentat prin suprapunerea liniilor continue cu cele întrerupte:

> Mutaţia care se epuizează nu se poate transforma decît în alternativa sa (*bian*); transformîndu-se, ea nu poate decît să se împlinească peste tot (*tong*); împlinindu-se peste tot, ea nu poate decît să dureze veşnic. Deoarece a închide o poartă se zice *kun* (Yin) şi a o deschide se zice *qian* (Yang), a o închide şi apoi a o deschide înseamnă „a alterna"; a alterna într-un neîncetat du-te-vino înseamnă „a ajunge pretutindeni"[14].

În *Clasica Schimbărilor*, „lui Yang, reprezentat printr-o linie continuă i se spune «tarele, rigidul»; este ceea ce seamănă cu sine însuşi, lui Yin, reprezentat printr-o linie discontinuă, i se spune «modelul, suplul»; este deschiderea către diferenţă. Ca unitate, Yang «începe»: orice

13. De notat că, în *Zhuangzi*, *hua* ar putea fi considerat „termen tehnic" care desemnează transmutarea lui *qi* (energie) în *shen* (spirit) la Sfînt, „omul adevărat". Privitor la asocierea lui *hua* şi a lui *shen* în *Marele Comentariu*, vezi Gerald SWANSON, „The Concept of Change in the *Great Treatise*", în Henry ROSEMONT Jr. (coord.), *Explorations in Early Chinese Cosmology*, Scholars Press, Chico (California), 1984, p. 72.
14. *Cf. Xici* (*Marele Comentariu*) B2 şi A11.

identitate, orice individ începe cu Unu, cu un principiu de continuitate, de identitate cu sine, opunîndu-se celuilalt, celui diferit, care îl delimitează. De aceea, Yin «desăvîrșește»"[15]. Astfel, prima trigramă (sau hexagramă) *qian*, „inițiatoarea", compusă numai din linii continue, simbolizează Cerul, adică energia Yang în expansiune care nu încetează să se răspîndească și să însufleţească Pămîntul. În plan uman, ea este identificată cu virtutea Înțeleptului care își exercită influența transformatoare în lume:

> Mersul Cerului este irezistibil în forţa sa; de aceea, Omul ales trebuie să se întărească fără încetare[16].

În corelație cu *kun*, „primitoarea", compusă exclusiv din linii întrerupte Yin, *qian* reprezintă totalitatea realității, toate celelalte figuri invocînd decît situații particulare:

> Un Yin, un Yang, acesta este Dao[17].

Combinînd cele două sensuri prime ale lui *yi*, ajungem la ideea că nimic nu este mai lesnicios decît schimbarea, deoarece ea este înscrisă în ordinea naturală a lucrurilor: o ființă vie nu este niciodată definită sau definitivă, ea conține deja în sine principiul propriei transformări:

> Viaţa care zămislește viață înseamnă schimbare[18].

Schimbarea trebuie mereu repusă în relație de echivalență cu Dao în perspectiva mai largă a unei armonii și a unei continuități preeminente. Prin titlul său, *Yi* face din schimbare principiul ordonator al universului, o modalitate de a reaminti că întoarcerea este mișcarea însăși a lui Dao. Se pare de altfel că Dao și *yi* sînt două aspecte ale unuia și același lucru: în timp ce primul desemnează unitatea originară la care se întoarce orice lucru, al doilea este aspectul său manifest; împreună, amîndouă evocă diversificarea sau demultiplicarea a ceea ce există în desfășurare pornind de la ceea ce nu există, sursa nenumită. Desfășurare ce se operează pornind de la Unu într-un ritm binar (2, apoi 4, apoi 8, apoi 64) descris în *Marele Comentariu*, pe care este revelator să-l punem în paralel cu un text de inspirație cosmologică despre originea muzicii, extras din *Primăverile și Toamnele seniorului Lü Buwei*, și cu faimosul capitol 42 din *Laozi*:

> Astfel deci, în *Cartea Schimbărilor*, Culmea supremă (*taiji*) generează cele două modele (*yi*). Cele două modele generează cele patru figuri (*xiang*), care generează cele opt trigrame (*gua*). Acestea determină ceea

15 Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 16.
16 Prima hexagramă *qian*, comentariu despre imagine (*xian*).
17 *Xici* (*Marele Comentariu*) A5.
18 *Xici* (*Marele Comentariu*) A5.

ce e fast și ce e nefast. Determinarea a ceea ce e fast și nefast generează marile lucrări[19].

[Muzica] își are rădăcina în Marele Unu. Din Marele Unu se nasc cele două modele, din cele două modele se nasc Yin și Yang. Yin și Yang se modifică și se transformă, unul sus, altul jos. [...] Cele patru anotimpuri își urmează unul altuia [...]. Cele zece mii de ființe își află astfel originea: ele se înfiripează în Marele Unu și se transformă în Yin/Yang[20].

Dao îl zămislește pe Unu
Unu îl zămislește pe Doi
Doi zămislește pe Trei
Și Trei pe cele zece mii de ființe[21].

Cele trei texte, care datează aproximativ din aceeași perioadă, evocă fiecare în felul lui un proces ce se desfășoară către infinitul multiplu cităţii, pornind de la o origine unică ce nu poate fi numită și reprezentată dacă se rămîne în interiorul procesului – formulare perfectă a ceea ce gîndirea chineză înțelege prin Dao.

Clasica Schimbărilor *ca o combinatorică figurativă*

Marele Comentariu dezvăluie lucrurile și ființele în evoluția lor, indicînd modul corect de a le înțelege, faste sau nefaste. La modul mai general, comentariile din *Clasica Schimbărilor* prezintă trigramele sau hexagramele ca rezultînd dintr-o observare directă a realității și structurînd schematic universul:

O dată împlinite toate posibilitățile de schimbare, [hexagramele] formează semnele (*wen*) Cerului-Pămînt; o dată epuizat întreg potențialul numerelor, ele determină figurile lucrurilor lumii[22].

Noțiunea de „figură" este explicată în *Han Feizi* astfel:

Oamenii văd arareori un elefant (*xiang*) viu, dar cînd găsesc un elefant mort, ei se întemeiază pe această viziune pentru a și-l închipui viu. Iată

19. *Xici* (*Marele Comentariu*) A11. În expresia *taiji, ji* desemnează grinda de coamă a unei construcții și, prin extensie, un punct focal dincolo de care nu se poate merge; *taiji*, „grinda supremă", evocă deci acel punct-limită de la care începe să se desfășoare în aval infinita multiplicitate a realului. Cele „două modele" desemnează linia continuă (Yang) și linia întreruptă (Yin). Cele „patru figuri" sînt cele patru combinații posibile ale acestor două tipuri de linii. De remarcat progresia matematică 1-2-4-8, care se poate scrie și 20, 21, 22, 23.
20. *Lüshi Chunqiu* (*Primăverile și Toamnele seniorului Lü*) 5, 2 (*Dayue*), ed. ZZJC, p. 46.
21. *Laozi* 42, vezi mai sus, capitolul 7, „De la Dao la cele zece mii de ființe", și capitolul 10, nota 15.
22. *Xici* (*Marele Comentariu*) A10.

de ce tot ce servește la formarea unei idei sau a unei figuri poartă numele de *xiang*[23].

Xiang este deci „reprezentarea" sau imaginea pe care ne-o facem despre un lucru sau un fenomen:

> Or, iată, *Schimbările* sînt figuri (*xiang*), în sensul că sînt după chipul și asemănarea (*xiang*) lucrurilor. [...] Trăsăturile [hexagramelor] reproduc mișcările lumii[24].

Limbajul pe care îl constituie combinatorica hexagramelor oferă o figurare sau o configurare structurată și structurantă a unei lumi în care totul este semn: comportamente, corpuri, gesturi „se descifrează ca niște suprapuneri de linii hexagramatice, care li se substituie prin jocul simbolic al corespondențelor. [...] Lumea, în toate manifestările sale, este o colecție de diagrame oraculare. [...] Constelată de simboluri și de indici, ea este precum un ceaslov fermecat care își desferecă tainele timpului pentru cei ce ce posedă cheia descifrării lor. Totul se încarcă de semnificație, totul este semnificant"[25]. Astfel, Wang Chong, gînditor din epoca Han din secolul I d.Hr., nu mai tinde către o concepție magică, ci către una naturalistă a divinației:

> În epoca Primăvara și Toamna, cînd miniștrii și demnitarii se adunau împreună, ei observau purtările neobișnuite, ascultau vorbele ciudate. Dacă semnul era bun, era limpede că situația era favorabilă; dacă semnul era rău, trebuiau să se aștepte la cine știe ce nenorocire. Să prevezi un lucru bun sau rău, să spui dinainte cum va fi ce nu e încă, asta nu ține de o știință magică, ci pur și simplu de o deducție pornind de la semne[26].

Un potențial simbolic inepuizabil – această bogată combinatorică a vastei rețele de monograme, trigrame și hexagrame, reflexe și corelate ale tuturor proceselor și formelor universului natural, ca și ale circumstanțelor infinit variate ale vieții umane, inclusiv cele mai supuse îndoielii și contingenței! Așa se face că seria de opt trigrame a fost asociată cu elementele și fenomenele naturale, dar și cu relațiile familiale, cu categoriile sociale etc.[27]. Cînd trigramele se combină la rîndul lor în 64 de

---

23 *Han Feizi* 20, ed. ZZJC, p. 108.

24 *Xici* (*Marele Comentariu*) B3.

25 Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, pp. 41-42.

26 *Lunheng* 77 (*Shizhi*), ed. ZZJC, p. 254.

27 Conform comentariului asupra imaginii (*xiang*), trigrama *qian* este Cerul, *kun* este Pămîntul, *gen* muntele, *dui* mlaștina, *zhen* tunetul, *xun* vîntul, *kan* apa și *li* focul.
Unul dintre comentariile din cele Zece Aripi, *Shuogua* (*Explicarea figurilor*), reprezentativ pentru procesul de sistematizare care avea să ajungă la cosmologia corelativă din epoca Han, dezvoltă asocierile fiecărei trigrame cu una dintre cele Cinci Faze, un anotimp, un animal, o parte a corpului etc. Trigramei *kan*, de pildă, îi sînt asociate apa (pericolul), iarna, porcul și urechile.

hexagrame[28], bogăția asocierilor devine extrem de amplă, acoperind un cîmp necunoscut cosmologiei primitive, care se limita la cuplul Yin/Yang și la cei Cinci Agenți. În timp ce aceasta din urmă opera pornind de la o „știință a concretului", hexagramele din *Clasica Schimbărilor*, prin complexitatea combinațiilor lor, deschid posibilitatea unui adevărat limbaj figurativ. Un exemplu este modul în care o hexagramă se transformă în alta, implicînd prin asociere de idei sau de imagini o alunecare de sens: transformarea hexagramei 48 (*jing*, „puțul") în hexagrama 5 (*xu*, „așteptarea") prin simpla modificare a liniei de jos duce la interpretarea puțului, izvor inepuizabil, ca o imagine a perseverenței și a răbdării; invers, așteptarea trebuie înțeleasă nu ca o amară resemnare, ci ca o expectativă în care te sprijini pe hotărîrea de a nu te repezi înainte de vreme spre soluția dorită.

Această exploatare a potențialului figurativ al cărții *Yi* culminează cu „studiul figurilor și al numerelor" (*xiangshuxue*), expresie care își găsește probabil originea în *Comentariul lui Zuo*:

> Carapacele de broască-țestoasă formează figurile, tulpinile de coada-șoricelului numerele. Întîi se nasc lucrurile, apoi vin figurile. După figuri vine abundența, iar din aceasta se nasc numerele[29].

Dacă inițial „figurile și numerele" iau ca referință divinația ce utilizează carapacele și tulpinile de coada-șoricelului, începînd din epoca Han, ele acoperă ansamblul tehnicilor mantice care au legătură, mai mult sau mai puțin, cu *Cartea Schimbărilor*. Din acest moment, între hexagrame încep să fie imaginate tot soiul de relații posibile: negarea (transformarea linie cu linie a unei hexagrame în opusa ei), inversarea (citirea pe dos a hexagramei), modificarea liniilor, „trigramele nucleare" (liniile 2-3-4 și 3-4-5) etc.[30]. Prin aceasta însă, formidabilul potențial al *Cărții Schimbărilor* este canalizat și compartimentat într-o grilă care sfîrșește prin a se limita la un joc pur mecanic.

---

28. Kidder SMITH observă că, după cum demonstrează *Comentariul lui Zuo*, în secolul al VII-lea î.Hr., divinația prin *Schimbări* are ca referință în principal trigramele, în timp ce, începînd cu era imperială, devin preponderente hexagramele. *Cf. Sung Dynasty Uses of the I Ching*, p. 17.
29. *Zuozhuan*, Xi, anul 15. *Comentariul lui Zuo* amintește aici schimbarea decisivă a modului de divinație care se realizează între epocile Shang și Zhou, trecîndu-se de la citirea crăpăturilor de pe oase sau carapace la calculul numeric bazat pe cercetarea tulpinelor de coada-șoricelului; vezi mai sus, „Originile divinatorii".
30. Referitor la diferitele metode divinatorii curente începînd cu secolele III-II, vezi Marc KALINOWSKI, „Les instruments astro-calendériques des Han et la méthode *liuren*", în *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, 72 (1983), pp. 309-419, și „La divination par les nombres dans les manuscrits de Dunhuang", în Isabelle ANG și Pierre-Étienne ZILL (coord.), *Nombres, Astres, Plantes et Viscères - sept essais sur l'histoire des sciences et des techniques en Asie Orientale*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, pp. 37-88.

Interpretarea Clasicii Schimbărilor

Unele reguli de interpretare a hexagramelor pot fi desprinse din comentariul *tuan* („judecarea"): prima combină noțiunea de centralitate (*zhong*, „Mijlocul" confucianist) cu împărțirea tradițională a hexagramei în două trigrame, una inferioară și alta superioară (reamintim că figura, fie cu trei, fie cu șase linii, se citește de jos în sus). În această perspectivă, cea de-a doua și cea de-a cincea linie, fiind situate în mijlocul trigramei lor, sînt în măsură să întrevadă situația în evoluția ei și să determine locul adecvat și momentul propice acțiunii. O a doua regulă privește poziția „corectă" (*zheng*), conform căreia liniile impare sînt în principiu Yang (pline), iar cele pare Yin (întrerupte). În figura ideală, liniile 3 și 5 ar trebui deci să fie Yang – în special 5, denumită linie „suverană" –, în timp ce liniile 2 și 4 ar trebui să fie Yin. Se produce, prin urmare, un efect de dislocare în principiu nefastă cînd o linie Yang este în poziție Yin, sau invers. În fine, un fenomen de „rezonanță" (*ying*) poate opera între liniile corespunzătoare ale celor două trigrame (1-4, 2-5, 3-6): dacă, de pildă, prima linie este Yang și a patra Yin, ele sînt într-o rezonanță propice.

Se poate astfel considera că *Clasica Schimbărilor* îi inițiază pe cei ce o consultă în știința centralității printr-o multiplicitate de situații. Dar, în simbolistica ce îi este proprie, nu există practic vreo figură ideală și nici vreo schemă prestabilită[31]. Numeroasele excepții la cazurile de figuri stereotipice nu sînt făcute să confirme regula, ci, dimpotrivă, fac ca regulile să nu fie aplicate în mod regulat într-un domeniu în care trebuie să răspunzi unor conjuncturi sau situații întotdeauna unice. În fond, cuvîntul-cheie nu este oare acela de „schimbare", cuvînt care înseamnă că o situație nu este niciodată statică și că nu este deci posibil să fixezi reguli, chiar și pentru un caz de figură dat? Într-adevăr, răspunsul constă nu într-o reacție-tip, ci în deplasarea și reformularea problemei pe măsură ce situația evoluează, la fel ca în jocul de șah sau în analiza modernă: „Sisteme închise și dinamice, în interiorul cărora se manifestă tensiuni, rupturi, mutații, atracții și respingeri, hexagramele nu pot să nu fie asemănate cu niște table de șah unde deplasarea unei singure piese ajunge să modifice întreaga configurație și să schimbe sensul general al ansamblului, blocînd anumite posibilități de acțiune, deschizînd altele, slăbind sau întărind o poziție sau alta. Mereu interpretate două cîte două, hexagramele traduc situații tranzitorii al căror sens și ale căror tendințe tainice nu apar decît în transformarea lor"[32].

---

31 Despre „regulile" de interpretare a figurilor din *Cartea Schimbărilor*, vezi Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, pp. 304 *sq*.

32 Jacques GERNET, „Sur la notion de changement", in *L'intelligence de la Chine*, pp. 324-325.

Se va fi notat probabil că toate comentariile cărții *Yi* încearcă să interpreteze ori ansamblul celor 64 de hexagrame ca un tot organizat, ori fiecare hexagramă ca un proces de evoluție determinat. În primul caz, ele se ocupă de trecerea sau de transformarea unei figuri în alta. În al doilea, fiecare hexagramă reprezintă o situație: „Diagrama divinatorie nu este deloc un simplu indiciu a ceea ce se va întîmpla, ci figura structurii însești a evenimentului considerat"[33]. Or, situația divinatorie, departe de a fi fixă sau de a ajunge la impasul tragediei grecești, este în mod constant dinamică și evolutivă: într-adevăr, s-ar putea spune că există dezvoltare, desfășurare, chiar dezvăluire pe măsură ce ea evoluează de la o linie la alta. Numai o asemenea dinamică permite descoperirea adevărului ultim al figurii, adică al situației pe care aceasta o reprezintă. De-aici și însemnătatea umană și cosmică a hexagramelor din cartea *Yi*, care, în ansamblu, pot fi luate ca o vastă evoluție a unei situații. Ultimele două hexagrame, care alternează în mod regulat trăsăturile Yin și Yang în două ordini diferite, arată că eficacitatea și împlinirea autentică a celor două hexagrame inițiale (*qian* compusă numai din linii Yang și *kun* din linii Yin) nu rezidă în poziția lor respectivă, luată în sine în mod izolat, ci în întrepătrunderea și interacțiunea lor armonioasă. Ordinea de succesiune nu este nici ea lipsită de semnificație: penultimei hexagrame *jiji* („O dată trecut rîul") îi urmează, în mod paradoxal, *weiji* („Încă netrecut rîul") care are cuvîntul de încheiere

> Plin de încredere, bei vin. Nu-i nici un bai. Dar, dacă îți bagi și capul în vin, ți-l pierzi de-adevăratelea.

Această lecție care ne învață să nu căutăm excesul pentru a menaja posibilitatea devenirii ne readuce la prima hexagramă *qian*, care se încheie cu un avertisment de aceeași natură:

> Dragonul cel trufaș va ajunge să se căiască.

„Infimul început"

> Maestrul (Confucius) spune: „Să cunoști infimul început (*ji*) nu e oare o însușire a minții ajunse pe cele mai înalte culmi ale sale? Omul alor nu-și lingușește superiorii, dar nici nu-și bruftuluiește inferiorii: asta pentru că el cunoaște infima începătură. Lucrul infim înseamnă imperceptibilul început al mișcării, cel dintîi semn vizibil a ceea ce e fast [sau nefast]. Omul ales, îndată ce vede acel lucru infim, trece la acțiune fără să mai aștepte sfîrșitul zilei"[34].

---

33. Léon VANDERMEERSCH, *La Voie royale*, vol. II, p. 295.
34. *Xici* (*Marele Comentariu*) B5. În legătură cu *shen* ca stare de maximă vitalitate și luciditate a spiritului, vezi capitolul 4, p. 97.

În *Clasica Schimbărilor* se află formularea cea mai desăvîrșită a extremei atenții pe care gîndirea chineză o acordă seminței, germenului, lucrului ce se află încă în gestație: „Întreaga știință divinatorie din *Yijing* se întemeiază pe postulatul că viitorul se află deja în prezent în stare de germene.[...] Astfel, în frazeologia divinatorie, *ji* desemnează potențialitatea, sau mai degrabă stadiul în care neființa se cristalizează în ființă"[35]. *Ji* (infimul început sau infimul indiciu) este adeseori pus în locul lui *ji* (resortul cosmic)[36]. În ambele cazuri, el este ceea ce pune în mișcare lucrurile, moment infim între nemișcare și mișcare, între puterea virtuală și actul real: „Între pura latență și completa actualizare există deci acel stadiu intermediar care ne solicită cu atît mai mult atenția cu cît el trebuie să permită și previziunea, și corectarea. Dacă evoluția procesului nu poate fi codificată (după un model dinainte determinat), ea este totuși reperabilă, analizabilă, și deci, într-o oarecare măsură, modificabilă. De aici și interesul pe care îl poartă acestei noțiuni de stadiu inițial comentariile din *Clasica Schimbărilor*, deoarece numai prin ea omul poate efectiv înțelege și stăpîni viitorul în curs"[37].

Infimitatea (*ji*), subțirimea (*wei*), chintesența (*jing*), germenul (*duan*): tot atîția termeni diferiți pentru a desemna una și aceeași noțiune deosebit de operantă în domeniul medical. Întreaga artă a medicului ține, într-adevăr, de recunoașterea și interpretarea semnelor celor mai subtile care asigură corectitudinea diagnosticului încă de cînd boala se află la început, ba chiar înainte ca ea să se declare[38]. La modul mai general, o situație, oricare ar fi ea, nu este niciodată ceva dat pentru totdeauna, ci este prefigurarea (sau imaginea, *xiang*) unei împliniri. Se află în stadiul de germen ceea ce este deja, dar nu este încă pe de-a-ntregul. Cel ce a înțeles asta pleacă de la o simplă constatare: „Un decalaj cît un fir de păr sfîrșește ca o eroare de zece mii de leghe" și se deosebește de muritorii de rînd: „Prostul nu vede nici măcar ce e săvîrșit, înțeleptul vede ceea ce nu e încă încolțit"[39]. Tot astfel, cartea *Laozi* se arată interesată de fenomene înainte ca acestea să prindă formă (*weixing*) și să se împlinească (*cheng*):

Ce se află în repaus e ușor de păstrat
Ce încă n-a încolțit e ușor de curmat
Ce e încă firav e lesne de înfrînt

35. Jean LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, pp. 35-36.
36. Referitor la acești doi termeni conecși, omofoni și adesea explicați unul prin altul, vezi Isabelle ROBINET, *„Primus movens* et création récurente", in *Taoist Resources*, 5, 2 (1994), pp. 29-68.
37. François JULLIEN, „Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois" (*Essais de problématique interculturelle*), Éd. du Seuil, Paris, 1989, p. 209. Vezi de asemenea, de aceleași autor, *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Grasset, Paris, 1993.
38. Vezi biografia renumitului medic din Antichitate Pian Que, în capitolul 105 din *Shiji* (*Însemnări istorice*).
39. *Shangjun shu* (*Cartea principelui Shang*) 1, ed. ZZJC, p. 1.

E ușor de împrăștiat ce încă e mărunt
Acțiunea constă în ceea ce nu-i încă
Rînduiala se-nfiripă înainte ca neorînduiala să se iște
Copacul ce-n brațe-l cuprinzi dintr-o infimă sămînță se naște
Turnul cu nouă caturi dintr-o moviliță răsare
Drumul de zece mii de *li* sub pașii tăi apare [...]
Termenului și germenului atenție de le vei da
Eșecul nicicînd nu-l vei încerca[40].

Infimul început nu indică numai trecerea aproape imperceptibilă de la latent la manifest, ci și continuitatea între natură și etică, „ceea ce ar trebui să fie" izvorînd direct din „ceea ce este". Așa cum se spune la începutul *Mijlocului Neschimbător*:

Plăcerea, mînia, tristețea și bucuria ce nu s-au manifestat încă (*weifa*) înseamnă Mijlocul (sau echilibrul intern, *zhong*). Manifestarea lor (*yifa*) fără depășirea dreptei măsuri înseamnă armonie (în acțiune, *he*). Mijlocul este marele temei al universului, armonia este Dao universal. Cînd Mijlocul și armonia își vor cunoaște culmea, Cerul-Pămînt își va găsi locul, iar cele zece mii de ființe resursele[41].

În acest pasaj despre nedeterminare și repaus în fața activității și mișcării va fi imaginată și apariția impulsurilor rele sau ceea ce am numit „chestiunea răului". În optica chinezilor, este rău tot ceea ce împiedică viața, circulația energiei, altfel spus tot ceea ce tinde să se închege, să se întărească în forme determinate, așa cum sugerează cartea *Huainanzi* (*Maestrul din Huainan*), sinteză taoistă din secolul al II-lea î.Hr.

Omul este în stare de calm (*jing*) din naștere: aceasta este firea cu care o deține de la Cer. Sub influența lucrurilor, în el se produce mișcare (*dong*) aceasta este o deteriorare a firii lui. Mintea lui răspunde la lucrurile care i se înfățișează și astfel cunoașterea lui intră în mișcare. Aceasta îl pune în contact cu lucrurile și astfel se nasc în el dragostea și ura, care fac ca lucrurile să capete formă; iar cunoașterea, atrasă de către exterior, nu se mai poate întoarce la ea însăși. Astfel se distruge în el rînduiala cerească (*tianli*). Cei ce sînt inițiați în Dao nu schimbă Cerul cu Omul[42].

„Deasupra formelor, dedesubtul formelor"

Lumea este văzută aici ca un ansamblu unde totul este legat și neîntrerupt, unde nimic nu e absolut, independent sau separat, unde invizibilul, departe de a avea o existență distinctă, este prezent în vizibil

40. *Laozi* 64.
41. Acest pasaj din *Zhongyong*, § 1, este citat integral la capitolul 6, p. 130.
42. *Huainanzi* 1, ed. ZZJC, p. 4, traducere de Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", în *Choix d'études bouddhiques*, Brill, Leiden, 1973, pp. 138-139. Pentru alte referințe la *Huainanzi*, vezi mai jos, capitolul 12.

sub formă de semne. Infimul început, oricît de minuscul și insesizabil ar fi, există totuși, fiind dovada mișcării ciclice între manifest și latent, între ceea ce percep simțurile și ceea ce scapă simțurilor. În mod analog, sistemul figurativ care se elaborează în *Clasica Schimbărilor* îndeplinește funcția de mediator între limbajul discursiv și ceea ce este inexprimabil. Într-adevăr, figura nu constituie reprezentarea sau reproducerea unui lucru, ci un stadiu în procesul formării acestuia, care trece prin devenire (*cheng*) înainte să ajungă la figură (*xiang*), apoi la formă (*xing*) și, în sfîrșit, la obiectul concret (*qi*):

> A închide și a deschide înseamnă „a alterna"; a alterna într-un neîncetat du-te-vino înseamnă „a ajunge pretutindeni". De îndată ce ceea ce ajunge pretutindeni este vizibil, acel ceva devine figură; de îndată ce figura capătă formă, ea devine obiect concret. [...]
> Ceea ce se află deasupra lucrurilor (*xing er shang*) se cheamă Dao; ceea ce se află dedesubtul lucrurilor (*xing er xia*) se cheamă obiecte concrete (*qi*). Ceea ce le transformă și le conduce este alternanța; cînd este extinsă la acțiune, ea ajunge pretutindeni[43].

În procesul continuu de formare a lucrurilor, figurile sînt principii structurante situate „deasupra" și care țin de Cer, în timp ce formele, situate „dedesubt", sînt reprezentări determinate, concrete și particulare ce țin de Pămînt. Dacă figurile capătă forme perceptibile care, în această calitate, furnizează date concrete și utile pentru experiență și comportament, în schimb, natura intrinsecă a realității pe care o reprezintă nu poate fi înțeleasă prin discurs:

> Ceea ce este scris nu ar putea epuiza sensul vorbelor. Vorbele nu ar putea epuiza sensul ideilor. Să deducem de aici că este imposibil să înțelegem ideile sfinților? Maestrul spune: „Sfinții au stabilit figurile pentru a-și arăta toate ideile; ei au conceput hexagramele pentru a epuiza adevărul și neadevărul; ei au adăugat explicații [hexagramelor] pentru a epuiza sensul vorbelor lor; ei au sesizat [sensul] schimbărilor hexagramelor, au înțeles procedeul, și aceasta pentru a arăta tot ceea ce este în folosul lucrurilor"[44].

Regăsim aici o problematică deja formulată în termeni similari în jurul temei „Omului Superior" în unele capitole din *Zhuangzi*[45]. Această realitate ultimă care nu poate fi atinsă de forme și discurs nu este altceva decît Dao, despre care numai înțeleptul sau „Omul Superior" poate avea idee și în care el se cufundă respectînd principiul eminamente taoist al inacțiunii. Numai înțeleptul poate cuprinde cu mintea în mod direct – fără mediere – principiul care dirijează orice situație și numai el îi poate da răspunsul cel mai potrivit cu putință. Dar tot el

43. *Xici* (*Marele Comentariu*) A11-12.
44. *Xici* (*Marele Comentariu*) A12.
45. *Cf.* A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, pp. 204-210.

este cel ce trebuie să recurgă la medierea limbajului figurativ pentru a le permite oamenilor obișnuiți să perceapă sensul ultim, Dao.

Chiar dacă expresia *xing er shang* („deasupra formelor vizibile") avea să devină expresia consacrată în limba modernă pentru a desemna metafizica, rămîne faptul că „gîndirea chineză antică nu se interesează de absolutul ființei. Ea caută nu temeiul ființei – problemă metafizică –, ci ceea ce poate explica modul în care mulțimea extraordinar de diversificată a «celor zece mii de ființe» funcționează din aceeași mișcare, din mișcarea universului – problemă cosmologică"[46]. Alternanța ciclică Yin/Yang este matricea oscilării între ceea ce nu este decît iminent, încă imperceptibil în subtilitatea sa, și ceea ce se manifestă, între liniștea latenței și mișcarea acțiunii, între Dao ca sursă a existenței și lucrurile concrete sau, ca să anunțăm o dihotomie ce se va bucura de mare succes de-a lungul istoriei intelectuale a Chinei, între constituirea fundamentală (*benti*) și manifestarea sa funcțională în lumea experienței (*fayong*). Acest du-te-vino constant, care este exact ceea ce trebuie să înțelegem prin „realitatea ca schimbare", zădărnicește orice efort de a defini o „meta-fizică" ce ar fi „dincolo" de fizic.

În *Marele Comentariu* se poate observa cum curentul confucianist capătă o dimensiune cosmologică puternic inspirată din naturalismul taoist. Nu este deci întîmplător dacă gînditorii ulteriori care au încercat să revină la sursele unei reflecții globale și fundamentale, începînd cu Wang Bi, în secolul al II-lea d.Hr., și pînă la Zhou Dunyi, în secolul al XI-lea, au căutat aceste surse în *Marele Comentariu*, precum și într-o inspirație taoizantă. Mencius, care percepea continuitatea între Cer și Om într-o moralitate direct izvorîtă din natură, presimțise deja că umanismul confucianist trebuia resituat într-un context mai vast pentru a-și căpăta întregul sens:

> Un Yin, un Yang, astfel este Dao. În bine, el durează veșnic; în natura omenească, el se împlinește[47].

Aceste fraze simple din *Marele Comentariu* fac joncțiunea între o concepție asupra bunătății omenești și o viziune a lui Dao dincolo de orice etică, sinteză magistrală a unor curente diferite (confucianist, taoist, cosmologist), atît de caracteristică spiritului ce predomină în zorii epocii Han. Viziune totalizatoare care se rezumă într-o formulă ce evocă marea triadă dragă inimii lui Xunzi:

> *Yi* este o carte de largă respirație și totodată completă în conținut. În ea se află Dao al Cerului, Dao al Pămîntului și Dao al Omului. Împreunînd

46. Léon VANDERMEERSCH, „Tradition chinoise et religion", în *Catholicisme et Sociétés asiatiques*, L'Harmattan et Sophia University, Paris și Tokyo, 1988, pp. 28-29.
47. *Xici* (*Marele Comentariu*) A5.

aceste Trei Puteri (*sancai*) și dublîndu-le, se obțin șase linii. Aceste șase linii nu reprezintă altceva decît pe Dao al celor Trei Puteri[48].

Sensul oportunității

Simbolistica derivată din *Clasica Schimbărilor* oferă deci un sistem închis și deschis deopotrivă, caracteristic pentru gîndirea divinatorie, care ține nu atît de discurs, cît de o viziune intuitivă, sintetică și instantanee. Asemenea lucrurilor în perpetuă schimbare, și totuși integrate în unitatea comosului, Sfîntul se contopește cu Dao, dar și cu multiplele sale schimbări: după cum spune Xunzi, el trebuie să ajungă să fie în măsură atît să „răspundă schimbărilor", cît și să răspîndească în jurul lui o influență transformatoare:

> El răspunde schimbărilor și se dă după mișcarea timpului, acționînd la momentul potrivit și adaptîndu-se situației. Prin mii de mișcări și mii de schimbări, *dao* al său rămîne unul[49].

Această exigență de adaptare la schimbare se traduce în primul rînd prin noțiunea de „oportunitate" (*shi*), care concepe timpul nu ca o scurgere omogenă și regulată, ci ca un proces constituit din momente mai mult sau mai puțin favorabile. Noțiune dezvoltată în special în două texte asociate ideii de mobilitate a lui Mencius, *Marea Învățătură* și *Mijlocul Neschimbător*:

> Orice lucru are rădăcini și ramuri, evenimentele nu se sfîrșesc decît ca să reînceapă. Să cunoști ordinea corectă a succesiunii lucrurilor înseamnă să fii aproape de Dao.
> Numai aflîndu-și împlinirea lucrurile se sfîrșesc pentru a reîncepe, altfel ele nici n-ar putea exista. De aceea, Omul ales acordă acestei împliniri cea mai mare valoare. [...] Tocmai în acest sens își exercită el [virtutea] în momentul cel mai potrivit[50].

Universul apare aici ca un cîmp în perpetuă schimbare, în care lucrurile nu au contururi individuale fixe și în care evenimentele nu au repere temporale prestabilite – univers de situații ce se transformă constant în noi configurații. Înțeleptul se integrează în el ca fiind cel ce cunoaște și diriguiește într-o oarecare măsură fluxul evenimentelor.

---

48. *Xici* (*Marele Comentariu*) A10. În legătură cu triada lui Xunzi, vezi mai sus, capitolul 8, notele 9 și 10. Referitor la „Cele Trei Puteri", îndeosebi în tradiția *Clasicii Schimbărilor*, vezi Anne CHENG, „De la place de l'homme dans l'univers: la conception de la triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'antiquité chinoise", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 3 (1983), pp. 11-12.
49. *Xunzi* 8, ed. ZZJC, p. 87.
50. *Daxue* (*Marea Învățătură*) 1 și *Zhongyong* (*Mijlocul Neschimbător*) 25. Este vorba despre două capitole din *Tratatul Riturilor* (*Liji*), vezi mai sus, capitolul 6, nota 22.

Cosmologia elaborată în jurul *Clasicii Schimbărilor* se află în centrul unei întregi viziuni despre lume care își găsește prima expresie completă în vremea dinastiei Han. Capitolul următor își propune să exploreze această viziune prin ceea ce o leagă strîns de dinastia Han și, în același timp, prin ceea ce o va face să rămînă specific chinezească timp de multe secole.

PARTEA A TREIA

Gospodărirea moștenirii

(secolele III î.Hr.-IV d.Hr.)

12
Viziunea holistă din epoca Han

Pînă aici am discutat despre perioada inaugurală a istoriei gîndirii chineze, perioadă în care s-a decis și conturat totul: datele de pornire, atuurile, mizele, opțiunile hotărîtoare pentru viitor. S-a constituit astfel un ansamblu de discursuri care își găsesc o primă formă de sistematizare în timpul dinastiei Han (206 î.Hr.-220 d.Hr.). Această epocă cuprinde două perioade distincte: dinastia Han anterioară (206 î.Hr.-9 d.Hr.) sau occidentală cu capitala la Chang'an (astăzi Xi'an) și, după interregnul lui Wang Mang, fondatorul și unicul suveran al efemerei dinastii Xin (9-23 d.Hr.), dinastia Han posterioară (25-220 d.Hr.), denumită și orientală după ce capitala a fost transferată la Luoyang. În decursul celor patru secole cît durează dinastia Han, pe de-o parte se statornicesc instituții și habitudini politice care vor juca un rol determinant în sistemul imperial bimilenar al Chinei, pe de altă parte se definește conștiința unei identități specifice, întemeiată pe un ansamblu de noțiuni implicite comune și pe o gîndire deja formalizată. Viziunea despre lume caracteristică epocii Han depășește așadar cu mult limitele istorice ale dinastiei care a dat numele etniei dominante și limbii: începînd de acum, chinezii încep să se perceapă ca „participanți la aceeași civilizație"[1].

Împărații Han au rămas cu reputația de a fi fost puțini creativi în planul gîndirii, folosită în special pentru a ordona și clasifica puzderia de idei care au precedat-o. După efervescența intelectuală din timpul Regatelor Combatante, cînd gînditorii au cunoscut o libertate de mișcare și de gîndire fără precedent și fără echivalent ulterior, după îngrădirea și uniformizarea impuse de dinastia Qin, epoca Han reprezintă o fază de reflecție ce transformă inovațiile în achiziții, în tradiție. Acum toți se străduiesc să adune, să înregistreze, să catalogheze. Pentru a nu cita decît cîteva exemple, este creat un „Birou al muzicii" cu sarcina de a culege cîntece, ode și balade populare locale, în timp ce în analele dinastice sînt consemnate obiceiurile și datinile din diversele regiuni ale imperiului[2].

---

1 Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, Paris, 1994, p. 135. Vezi cartea bogat ilustrată semnată de Michèle PIRAZZOLI-T'SERSTEVENS, *La Chine des Han, histoire et civilisation*, Office du livre, Freiburg (Elveția), 1982.

2 Vezi, de pildă, „Tratatul de geografie" din *Han shu* (*Analele dinastiei Han anterioare*) sau *Fengsu tongyi* (*Culegere de obiceiuri și datini*) a lui Ying Shao (a doua jumătate a secolului al II-lea d.Hr.).

Moștenirea intelectuală și corpusul scriptural fac în primul rînd obiectul unor lucrări de inventariere și catalogare, mai ales după traumatismul produs de arderea cărților, poruncită de primul împărat Qin în 213 î.Hr.[3]. Primul și unul dintre cei mai mari istorici ai Chinei, Sima Qian (145 ?-86 ?), reproduce în lucrarea sa *Însemnări istorice* (*Shiji*) clasificarea „școlilor" sau „familiilor" de gîndire (*jia*) din timpul Regatelor Combatante, efectuată de tatăl său, Sima Tian[4]. Dar, în afară de această activitate de etichetare, gîndirea din epoca Han are meritul de a fi elaborat o viziune despre lume coerentă și sintetică, specific chineză, înaintea venirii, chiar la începuturile erei creștine, a budismului, care va bulversa toate regulile jocului și datele problemei introducînd întrebări și mize noi.

„Diferite căi pentru a ajunge în același punct"[5]: este una dintre formulele ce revin cel mai des în textele Han. Diversitatea căilor (*dao*) proprii maeștrilor filozofi din timpul Regatelor Combatante rezidă de fapt în punctele de vedere diferite asupra realității unice a lui Dao, după cum afirmă ultimul capitol din *Zhuangzi*:

> Cînd lumea a fost cuprinsă de neorînduială, sfinții și înțelepții s-au ascuns și Dao a fost împărțit, fiecare luînd o părticică spre a se făloși. E ca și cu auzul, văzul sau mirosul, care își au fiecare folosința lor, dar nu comunică: cele o sută de școli au sumedenie de tehnici din care unele excelente și utile într-un moment sau altul, dar nici una nu îmbrățișează

3. În 213 î.Hr., la porunca Primului Împărat, copiile oficiale ale textelor considerate canonice în tradiția confucianistă au fost arse, în timp ce numeroși cărturari au fost condamnați să fie îngropați de vii. Trebuie totuși să menționăm anatemizarea dinastiei Qin, operată de împărații Han într-un spirit de propagandă, și să reamintim în același timp elementul de continuitate dintre studiile clasice din epoca Qin și începutul epocii Han.

4. Lucrarea *Shiji*, terminată în 91 î.Hr., este una dintre sursele principale de informare despre epoca Han (vezi mai sus, capitolul 2, nota 2), alături de *Han shu* (*Analele dinastiei Han anterioare*), redactată cu aproape două secole mai tîrziu de către Ban Gu (32-92), între 74 și 84 d.Hr. Pentru clasificarea lui Sima Qian, vezi *Shiji* 130 și *Han shu* 88, precum și analiza lui Benjamin E. WALLACKER, „Han Confucianism and Confucius in Han", in David T. ROY and Tsuen-hsuin TSIEN (coord.), *Ancient China: Studies in Early Civilization*, Chinese University Press, Hong Kong, 1978, pp. 217-218.
În legătură cu noțiunea de „școli" în China antică, Nathan SIVIN (*cf. Philosophy East and West*, 42, 1 [1992], p. 27) observă că, spre deosebire de concepția greacă despre școală – formată din oratori și polemiști în piața publică –, cea dintîi corespunde mai degrabă unor clasificări bibliografice decît unor grupuri de persoane. În China, școlile se distingeau între ele prin faptul că păstrau și transmiteau corpusuri diferite de texte scrise, într-un șir de transmiteri ce seamănă foarte mult cu o filiație (de unde și cuvîntul *jia*, care desemnează clanul). Sivin citează cazul cărților *Laozi* sau *Zhuangzi*, grupate sub eticheta de „școală" taoistă (*daojia*) pentru simplul motiv că lucrările tradiționale de interpretare a acestor două texte se aflaseră în același sector al bibliotecii imperiale.

5. *Huainanzi* (*Maestrul din Huainan*) 20, ed. ZZJC, p. 353. O formulă similară se regăsește, de exemplu, în *Fengsu tongyi* (*Culegere de obiceiuri și datini*) b, ZZJC, p. 35.

globalitatea. Cel ce nu posedă decît o parte din ea împarte în bucăţi frumuseţea Cerului-Pămînt şi fragmenetează principiul celor zece mii de fiinţe[6].

În mod evident, noua viziune a epocii Han se află în căutarea unui punct de vedere panoramic pornind de la care este posibil nu numai să ai o viziune de ansamblu asupra mulţimii de curente precedente, ci şi să integrezi aceste curente într-un ansamblu coerent şi atotcuprinzător. Un asemenea proiect caracterizează deja scrierile de la sfîrşitul Regatelor Combatante, începînd cu *Xunzi*, dar se impune chiar şi în textele de la începutul epocii imperiale – precum *Lüshi Chunqiu*, compus în regatul Qin în jurul anilor 241-235 î.Hr., şi *Huainanzi*, prezentat un secol mai tîrziu, în 139 î.Hr., împăratului Wu din dinastia Han, de către unchiul său Liu An, regele din Huainan[7].

Curentul „Huang-Lao"

Dinastia Han a fost întemeiată de Liu Bang, cunoscut mai ales sub numele de „împăratul Gaozu", om de rînd, primitiv şi necioplit, rămas celebru pentru că a urinat în capela de ceremonie a unuia din cărturarii de la curte, cu care părea să nu se înţeleagă:

Lu Jia îi vorbea tot timpul împăratului Gao despre Clasice. Enervat, acesta îl întrebă: „Am cucerit imperiul călare pe cal, ce nevoie am eu de Clasice?". Lu Jia răspunse: „Imperiul se cucereşte călare, dar tot călare se cîrmuieşte? Regii Tang şi Wu au luat puterea luptînd din greu, dar au păstrat-o prin pace şi înţelegere. Să ştii să mînuieşti şi armele, şi cultura în acelaşi timp, iată arta de a dăinui"[8].

Acelaşi Lu Jia îl sfătuieşte pe noul împărat să se delimiteze de dinastia precedentă, care îşi datorase „strălucirea şi puterea" aplicării ideilor legiste:

Cu cît complici mai mult lucrurile, cu atît e mai mare dezordinea. Cu cît legile sînt mai numeroase, cu atît infracţiunile sînt mai multe. Cu cît foloseşti armele ca să domneşti, cu atît ai mai mulţi duşmani. Împăraţii Qin au pierdut imperiul nu pentru că n-au voit să înstăpînească ordinea, ci pentru că au tratat poporul cu cruzime şi au abuzat de pedepse[9].

---

6 *Zhuangzi* 33, ed. *Zhuangzi jishi* de GUO Qingfan, ZZJC, pp. 462-463. Acest ultim capitol, tardiv, datează probabil de la începutul epocii Han.

7 Despre *Lüshi Chunqiu* (*Primăverile şi Toamnele seniorului Lü*), vezi mai sus capitolul 10, nota 2. Referitor la *Huainanzi (Maestrul din Huainan)*, vezi mai jos.

8 *Shiji* (*Însemnări istorice*) 97, p. 2699. Regii Tang şi Wu sînt întemeietorii dinastiilor antice Shang şi, respectiv, Zhou.

9 *Xinyu* (*Noi ziceri*), capitolul 4 („Inacţiunea"), ed. ZZJC, p. 7.

Chiar dacă împăratul fondator sfîrșește prin a se lăsa convins de cărturarii confucianiști de necesitatea instaurării unor rituri oficiale, primul curent care a dominat la curtea împăraților Han (prima jumătate a secolului al II-lea î.Hr.) este cel supranumit „al Împăratului Galben și al lui Laozi" (Huang-Lao). Această denumire este dată în mod curent unui fenomen incomplet definit tocmai datorită faptului că toate mărturiile epocii îl presupun cunoscut. La ora actuală, el a putut fi parțial deslușit prin descoperirea în 1973 a mai multor manuscrise într-un mormînt din Mawangdui (provincia Hunan). În acest mormînt de la începuturile dinastiei Han a fost găsit cel mai vechi manuscris cunoscut pînă în prezent al cărții *Laozi*, însoțit de alte patru texte considerate în general ca ținînd de tradiția Împăratului Galben[10]. Una dintre principalele preocupări ce se desprind de aici este aceea de a pune la îndemîna suveranului un îndreptar și tehnici pentru exercitarea puterii, concepută ca parte integrantă a ordinii universale reprezentate de Dao.

După cum s-a văzut în *Însemnări istorice*, curentul Huang-Lao este asociat unor autori taoiști și legiști, începînd cu Han Feizi:

> Dao nu este dublu, drept pentru care i se spune Unu. Iată de ce suveranul luminat pune mai presus de orice figura singuratică a lui Dao. Suveranul și ministrul nu împărtășesc același *dao*: [...] suveranul îi proslăvește numele, iar ministrul îi imită forma. Cînd formele și numele se confundă, apare concordia și armonia între superior și inferior[11].

Adecvarea „formelor și a numelor" (*xingming*), aflată chiar în centrul gîndirii Huang-Lao, reprezintă ancorarea noțiunii de lege în cea de Dao, adică a ordinii politice în ordinea naturală. În cele patru texte de la Mawangdui revine ideea că Dao a creat legea și că întemeierea legii trebuie căutată la începuturile cosmosului. Din momentul statornicirii dispozitivului politic considerat a reproduce cursul lui Dao, suveranul nu mai are „altceva de făcut decît să stea liniștit". Rolul lui este doar să garanteze că „formele" și „numele" sînt în perfect acord și să supravegheze bunul mers al acestei ordini politice ideale. El apare astfel sub trăsăturile înțeleptului taoist care, asemenea lui Dao, este centrul „vid" și totodată generatorul infinitelor schimbări ale universului.

Se pare deci că, în contextul conflictual de la sfîrșitul Regatelor Combatante, textul *Laozi* și curentul Huang-Lao dau aceeași întîietate lui Dao, dar se deosebesc în privința aplicării sale în domeniul omenescului. Cel dintîi vede aici o modalitate de a pune capăt poftelor

---

10. Unii văd în ele cele „Patru Clasice ale Împăratului Galben" menționate în „Tratatul bibliografic" din *Analele dinastiei Han anterioare* (*Han shu yiwenshi*) Traducerea cîtorva extrase poate fi găsită în Jean LEVI, *Dangers du discours (Stratégies du pouvoir IV^e et III^e siècles av. J.-C.)*, Alinéa, Aix-en-Provence, 1985. Vezi și Michael LOEWE, *Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*, Allen & Unwin, Londra, 1982.
11. *Han Feizi* 8, ed. ZZJC, p. 32. Vezi mai sus, capitolul 9, notele 24 și 25.

marilor puteri prin instaurarea unor mici comunități autarhice care nu ar trebui să fie organizate nici pe baza principiului profitului, nici pe cea a unei structuri ierarhice. Dimpotrivă, curentul Huang-Lao, în care se vede născîndu-se ideologia imperiului centralizat, găsește în ordinea naturală justificarea unei ordini sociopolitice puternic ierarhizate: așa cum munții sînt înalți iar văile joase, Yang deasupra iar Yin dedesubt, tot așa unii sînt făcuți pentru a guverna, iar alții pentru a fi guvernați. În mod simptomatic, noțiunile de lege și de adecvare a formelor și a numelor sînt finalmente absorbite în aceea de „inacțiune" care, de acum înainte, nu mai tinde spre o fuziune cu ordinea naturală, ci constă pentru fiecare în a-și îndeplini rolul ce-i revine. În acest sens, *Huainanzi* este probabil lucrarea cea mai reprezentativă de la începutul epocii Han:

> Cerul nu are doar un anotimp, Pămîntul nu are doar o singură bogăție, Omul nu are doar o singură activitate. Astfel, nu există meserii care să nu aibă o mulțime de tehnici, și nici drum fără o mulțime de direcții. [...] Toate au o funcție potrivită cu natura lor, fiecare lucru își are folosința potrivită[12].

În timp ce *Laozi* încearcă să prezinte figura Sfîntului ca suveran ideal, tradiția moștenită de la Împăratul Galben se leagă mai ales de încercările de căutare a nemuririi. Se pare că Huang-Lao își găsește originile încă de la începutul secolului al IV-lea î.Hr. în regatul Qi, a cărui cultură, după cum se știe, este opusă celei ritualiste din Lu. Acest curent ar trebui asociat cu academia Jixia și cu grupurile de *fangshi* – ghicitori, medici, magicieni care, datorită eforturilor lor de căutare a tainelor prelungirii vieții, erau foarte apreciați de mai-marii acestei lumi[13]. De fapt, tradiția lor avea să cunoască apogeul sub domnia împăratului Wu din dinastia Han (140-87 î.Hr.), la fel de preocupat de tehnicile nemuririi ca și ilustrul său predecesor, Primul Împărat. Figura înțeleptului, sfînt și totodată suveran ideal, pivot central al universului, străbate de la un capăt la altul textul *Huainanzi*:

> Având Cerul drept baldachin, nu e nimic care să nu-l acopere; având Pamîntul drept lectică, nu e nimic care să nu-l transporte; având cele patru anotimpuri drept bidivii, nu e nimic care să nu fie în serviciul lui. [...] Astfel, el este iute fără să se grăbească și merge departe fără să obosească: ținînd cîrma lui Dao, purcede la călătorii în nemărginirea pamînteasca. Departe de a interveni activ în treburile lumii, el le împinge în sensul mișcării lor firești; departe de a căuta să cerceteze miile de transformări ale ființelor, se străduie să readucă totul la tendințele esențiale[14].

---

12 *Huainanzi* 20, ed. ZZJC, p. 353.
13 Despre *fangshi*, vezi mai sus, capitolul 10, nota 7.
14 *Huainanzi* 1, ed. ZZJC, p. 3.

Huainanzi

În *Huainanzi*, încercare de sinteză a întregii speculații antice dintr-o perspectivă taoizantă a cărei influență va impregna toată gîndirea Han, este expusă o concepție a începuturilor lumii nu ca creație, ci ca desfășurare a realității în trei timpi pornind de la „suflul originar" (*yuanqi*). Acesta începe prin a se diferenția în Yin și Yang, în Cer și Pămînt, apoi se particularizează prin cele patru anotimpuri, pentru a se diversifica apoi la nesfîrșit în cele zece mii de ființe, urmînd un proces de „formare--transformare" (*zaohua*):

> Cîndva, Cerul și Pămîntul nu erau încă formate, totul era vast, imens, obscur și fără aspect, acestea fiind numite Marele Început. Dao își are începutul în hăurile goale. Ele au zămislit universul din care s-a născut suflul *qi*. Acesta a căpătat atunci contururi. Ceea ce era pur și ușor s-a ridicat și s-a răspîndit pentru a forma Cerul. Ceea ce era greu și impur s-a aglomerat și s-a închegat pentru a forma Pămîntul. Concentrarea aerată a celor pure și subtile s-a făcut cu ușurință, dar închegarea compactă a celor grele și impure a fost dificilă. De aceea, cel dintîi a fost înfăptuit Cerul, și numai după aceea Pămîntul.
> Esențele adunate împreună ale Cerului și Pămîntului au dat pe Yin și pe Yang. Esențele concentrate ale lui Yin și Yang au dat cele patru anotimpuri. Esențele dispersate ale celor patru anotimpuri au dat cele zece mii de ființe. Suflul cald al lui Yang acumulîndu-se a dat naștere focului, iar esența suflului focului a dat soarele. Suflul rece al lui Yin acumulîndu-se a dat apa, iar esența suflului apei a dat luna[15]. [...]
> Din suflurile pornite de la Cer, cele dezlănțuite dau vîntul; din suflurile conținute de Pămînt, cele armonioase dau ploaia. [...] Vietățile cu blană și pene sînt speciile care merg și zboară: de aceea, ele țin de Yang. Vietățile cu carapace și solzi sînt speciile care se ghemuiesc și se ascund: de aceea, ele țin de Yin. [...] Ființele din același neam una pe cealaltă se pun în mișcare, rădăcina și ramurile își răspund[16].

Sînt descrise aici originea și evoluția comosului conform unui lanț de opoziții binare, pornind de la unitatea lui Dao și a *qi*-ului originar

---

15. „Esențele" (*jing*) constituie forma cea mai subtilă a energiei primordiale (*qi*).
16. *Huainanzi* 3, ed. ZZJC, pp. 35-36. Pentru o traducere în engleză, vezi John S. MAJOR, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi*, State University of New York Press, Albany, 1993. Pentru o traducere parțială a textului *Huainanzi* în franceză (capitolele 1,7,11,13 și 18), *cf.* Claude LARRE, Isabelle ROBINET, Élisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE, *Les Grands Traités du Huainan zi*, Cerf, Paris, 1993. Această cosmogonie în care vedem suflurile ușoare Yang ridicîndu-se pentru a forma Cerul, iar suflurile dense Yin coborînd pentru a forma Pămîntul implică o disociere analoagă la nivelul ființei umane între două feluri de suflete ce caută să părăsească trupul spre a se întoarce la obîrșie: sufletele *hun* aspiră să se înalțe către Cer întrucît țin de Yang, iar sufletele *po* să se întoarcă în Pămînt în virtutea naturii lor Yin.

care, nediferențiat, poartă în el principiul de formare și transformare a lucrurilor: Dao → *qi* → limpede/tulbure → Cer/Pămînt → Yang/Yin → cald/rece → foc/apă → soare/lună etc. Pe această bază este elaborată o întreagă „cosmologie corelativă" în care „a explica și a induce înseamnă a localiza în interiorul schemei (*pattern*)"[17]. Într-o asemenea rețea de corelări, nu este posibilă nici o distanțare, nici o critică: totul este prevăzut, dinainte dat. Ceea ce ține loc de explicație este urzeala rețelei, adecvarea sa la realitate nefiind nici o clipă contestată.

O dată rețeaua stabilită și lucrurile aranjate pe „categorii" (*lei*), se poate proceda prin analogie „împingînd (raționamentul) de la o categorie la alta" (*tuilei*), adică deducînd un fenomen încă necunoscut prin analogie, pornind de la un fenomen înrudit ce ține de aceeași categorie. Alunecările sau analogiile pe care este posibil să le discernem între anumite categorii se află în centrul „rezonanței" (*ganying*, literal „a stimula și a răspunde stimulării") prin care, conform cosmologiei corelative, se explică toate fenomenele naturale. La capitolul 6 din *Huainanzi*, care îi este consacrat, rezonanța apare la început ca un fenomen pur fizic de vibrare a *qi*-ului, asemenea celui ce se produce între două instrumente muzicale[18]:

> Or, rezonanța între feluritele categorii de ființe este misterioasă și insesizabilă. Nu poate fi înțeleasă prin cunoaștere, și nici explicată prin vorbe. Astfel, cînd vîntul de răsărit începe să sufle, vinul fierbe și dă pe dinafară[19]. [...]
> Cînd domnește Sfîntul, el poartă în suflet pe Dao fără să vorbească vreodată, și totuși influența sa binefăcătoare atinge cele zece mii de popoare. Cînd principele și ministrul se uită urît unul la altul, frînturi de nimb opuse apar pe cer [de fiecare parte a soarelui]. Este dovada că suflurile superioare sînt în rezonanță unele cu altele. Astfel, norii de munte capătă forma bălăriilor, norii de rîu a solzilor de pește, norii de ceață a palelor de fum, norii de șuvoi a apelor spumegînde. Fiecare ființă este stimulată de ceea ce îi seamănă prin formă și categorie. [...]
> Cînd cel ce acordează lăuta lovește coarda *gong* [pe un instrument], aceeași coardă [pe un alt instrument] îi răspunde prin rezonanță; iar cînd ciupește coarda *jiao* [pe un instrument], aceeași coardă [pe un alt instrument] începe să vibreze. Acesta este fenomenul armoniei reciproce dintre note asemănătoare. Să presupunem acum că acordorul modifică acordul uneia din coarde astfel încît ea să nu corespundă nici uneia din

17 A.C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, p. 320.

18 De pildă, inventarea încă din epoca Han, în 132 d.Hr., a primului instrument de detectare a cutremurelor „pune în joc o noțiune de acțiune la distanță care [...] este de origine magică" (Jacques GERNET, *L'intelligence de la Chine*, p. 253). Este vorba despre rezonanța pusă în discuție în capitolul 6 din *Huainanzi*, cf. Charles LE BLANC, *Huai-nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, Hong Kong University Press, 1985.

19 Corespondența dintre est și acru se datorează apartenenței lor comune la categoria Lemn.

cele cinci note (din gama pentatonică chinezească), iar atunci cînd este lovită, cele douăzeci și cinci de coarde [ale fiecărui instrument] să înceapă toate să răsune: nu vom avea oare atunci o idee despre ceea ce nu este încă diferențiat în sunete, dar comandă totuși tuturor notelor?[20]

În virtutea acestei viziuni corelative, Omul ca agent cosmic este pus în relație, termen cu termen, cu Cerul și Pămîntul:

Cerul are patru anotimpuri, cinci agenți, nouă diviziuni și trei sute șaizeci de zile; tot astfel, Omul are patru membre, cinci viscere, nouă orificii și trei sute șaizeci de articulații. Cerul cunoaște vîntul, ploaia, frigul și căldura; tot astfel, Omul ia și dă, cunoaște bucuria și mînia. Astfel bila lui este nor, plămînii suflare, splina vînt, rinichii ploaie, ficatul tunet. Alături de Cer și Pămînt, Omul constituie o a treia forță al cărei stăpîn este spiritul[21].

Cosmologia corelativă și gîndirea științifică

La încheierea unei perioade efervescente și complexe în planul ideilor, se impun în mod durabil, ca modele intelectuale, cadre de gîndire provenite din medii la origine exterioare școlilor filozofice – astronomi, ghicitori, doctori, magicieni, maeștri de muzică etc. Pe această cale ocolită, golul ce se crease între natural și omenesc este umplut, moralitatea fiind definitiv reașezată în ordinea cosmică. Gîndirea corelativă, „antropo-cosmologică", proslăvește așadar unitatea regăsită a Cerului și a Omului ce caracterizează gîndirea Han și îi conferă puterea unei viziuni globalizatoare.

Dar această unitate s-a refăcut înainte ca omul să fi avut timp să se imagineze ca o excepție într-un univers neutru din punct de vedere moral, în maniera lui Xunzi și Han Feizi, sau să-și dezvolte investigațiile logice prin eforturile sofiștilor și ale moiștilor tîrzii. Cu alte cuvinte, unitatea dintre Cer și Om s-a realizat înainte ca gîndirea chineză, poate prea grăbită să susțină unificarea politică printr-o armonizare ideologică, să fi avut posibilitatea să se angajeze într-un demers cu adevărat științific. Chiar dacă o judecată de valoare iese din discuție, se poate afirma că modelul corelativ se caracterizează prin faptul că nu lasă nici un loc distanțării, adică „descoperirii modului în care se descoperă", pe care unii o plasează în centrul revoluției științifice produse în Europa în jurul anului 1600. În rețelele corelative nu este loc pentru dimensiunea „meta": conștiința și inteligența omenească se află într-o totală imersiune care nu le permite să elaboreze universul înconjurător ca obiect de cunoaștere. Acest lucru nu vine în contradicție cu faptul că inteligența

20. *Huainanzi* 6, pp. 90-92. Întrebarea din finalul citatului evocă „Marele sunet" (cel ce n-a început încă să se diferențieze în sunete particulare) din *Laozi*.
21. *Huainanzi* 7, p. 100.

chineză, așa cum au arătat foarte clar cercetările conduse de Joseph Needham, este de tip cauzal în privința inventivității practice și tehnologice[22].

În fapt, problema de a ști dacă gîndirea cosmologică poate ține loc de studiu științific sau dacă a împiedicat gîndirea științifică este una falsă în măsura în care, situîndu-se într-o perspectivă mai mult simbolică decît cognitivă, ea își propune nu atît să cunoască, cît să mențină în lumea omenească un echilibru constant după modelul cel mai puțin contestabil din cîte există, acela al cursului natural al lucrurilor. Sîntem impresionați de divergența din ce în ce mai marcată, deși pînă la urmă recunoscută și acceptată, dintre concepțiile cosmologiei tradiționale și cele ale astronomiei ce se dezvoltă începînd cu epoca Han. În mod curios, observarea empirică a numeroase anomalii în mișcările aștrilor nu i-a condus pe astronomi la respingerea formei de gîndire pe care se întemeiază speculațiile numerologice, dar a cărei incapacitate de a prevedea fenomenele cerești se manifestă încă din epoca Han : o viziune despre lume ce privilegiază regularitatea, echilibrul și armonia în cosmos[23].

Există, desigur, o latură convingătoare în acest tip de relație cu lumea în care faptele și valorile se confundă. Contrar gîndirii științifice postcarteziene care a debarasat cosmosul de toate valorile, rezervîndu-le subiectivității omenești, gîndirea chineză le-a prezervat acestora în mod esențial o origine cosmică. În cosmologia corelativă, omul citește în univers nu numai principiile ordonatoare, dar și liniile de conduită ce trebuie urmate. Calendarul ritual al „Poruncilor lunare" din *Tratatul Riturilor* sau cel medical din *Canonul intern al Împăratului Galben* nu sînt numai descriptive, ci și prescriptive[24]. Între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie nu există hiat, întîietatea revenind interacțiunii naturale dintre om și mediul înconjurător.

Tot efortul gîndirii cosmologice tinde să reprezinte statul drept natural, nu politica drept organică. Viziunea epocii Han asupra echilibrului intern al universului este dublată de o concepție cvasimedicală despre

---

22 *Cf.* Joseph NEEDHAM, *La Science chinoise et l'Occident* (traducere a lucrării *The Grand Titration*), Éd. du Seuil, Paris, 1973, ca și monumentala *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press ; vezi și Nathan SIVIN, „Why the scientific revolution did not take place in China – or didn't it?", in *Chinese Science*, 5 (1982), pp. 45-66 ; HO Peng Yoke, *Li, Qi and Shu : an Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong University Press, 1985.

23 *Cf.* John B. HENDERSON, *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1984, capitolul 3.

24 Referitor la „Poruncile lunare", vezi mai sus, capitolul 10, nota 25. *Canonul intern al Împăratului Galben (Huangdi neijing)*, datat în general în secolul I î.Hr., evocă urzeala cosmică țesută de cuplul Yin/Yang și cele Cinci Faze, precum și legăturile dintre lumea naturală (macrocosmosul), corpul uman (microcosmosul) și modelul Han al statului imperial. *Cf.* nota foarte amplă a lui Nathan SIVIN, „Huang ti nei ching", in Michael LOEWE (coord.), *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*, University of California, Berkeley, 1993, pp. 196-215.

corpul politic (să amintim că *zhi* înseamnă atît „a îngriji", cît și „a pune în ordine"). Astfel, astronomia este pentru politic ceea ce medicina și fiziognomonia sînt pentru corpul omenesc: așa cum ordinea macrocosmică ar putea provoca haos și anarhie, neglijarea ordinii microcosmice ar putea provoca boală și dereglare. Fără îndoială, tocmai aspectul liniștitor al unei armonii realizate între activitatea omenească și lumea înconjurătoare explică în mare măsură perenitatea schemelor cosmologice. Acestea își găsesc expresia cea mai dezvoltată și mai desăvîrșită în epoca Han, a cărei viziune despre lume se va perpetua mult timp după dispariția dinastiei la începutul secolului al III-lea d.Hr., în ciuda apariției unei gîndiri mai riguros științifice, care nu va reuși să se afirme cu adevărat decît în secolul al XVII-lea.

Cultul unității

După o perioadă inițială în care predomină ideologia inacțiunii, proprie curentului „Huang-Lao", centralizarea lumii Han se înfăptuiește efectiv sub domnia împăratului Wu (140-87 î.Hr.). „Unul suprem" (*Taiyi*) devine acum obiectul unui cult imperial[25] a cărui pondere politică apare limpede în „marea unificare" (*da yitong*) aflată la mare cinste în timpul primei etape a dinastiei. Etimologic, cuvîntul *tong* desemnează extremitatea exterioară a firului gogoașei de mătase, de unde și ideea de succesiune continuă și de putere unificatoare. Întrucît întemeierea dinastiei se datorează unui vulgar om de rînd, fapt ce răstoarnă noțiunile tradiționale de legitimitate, se simte nevoia de a justifica domnia casei Han printr-o intervenție directă a Cerului.

Împăratul Wu, a cărui domnie marchează o puternică revenire la puterea centrală, are ideea inspirată de a asocia mandatul ceresc cu girul lui Confucius, ceea ce îi permite ca printr-o singură mișcare să se debaraseze de influenta facțiune a împărătesei văduve, susținătoare a curentului Huang-Lao, și să edifice un nou dispozitiv de legitimizare. Sclipirea sa de geniu politic este aceea de a fi înțeles rolul pe care îl puteau îndeplini cărturarii confucianiști în elaborarea unei ideologii noi, destinată să întărească ordinea imperială Han. Din proprie inițiativă, el îi invită să-și prezinte opiniile asupra bunului mers al guvernării sub formă de memorii. Cele ale lui Dong Zhongshu par să-i fi reținut în mod deosebit atenția:

25. Se spune că în 113 î.Hr. împăratul Wu, sfătuit de *fangshi* (vezi capitolul 10, notele 7 și 8) ar fi închinat pentru prima dată un cult „Unului suprem", la care venea să se adauge cel al „Cerului-Unu" și al „Pămîntului-Unu" pentru a forma cei „Trei-Unu", *cf. Shiji* (*Însemnări istorice*) 28, p. 1394, și *Han shu* (*Analele dinastiei Han anterioare*) 6, p. 185, și 25 A, p. 1230. *Cf.* Kristofer SCHIPPER, *L'Empereur Wou des Han dans la légende taoïste, Han Wu-ti nei-tchouan*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1965.

În zilele noastre, fiecare maestru își propovăduiește propriul *dao*, oamenii țin discursuri diferite, cele o sută de școli au metode și idei diferite. Iată de ce guvernanților le este greu să mențină unitatea și, din cauză că legile și instituțiile se schimbă întruna, cei guvernați nu mai știu în cine să se încreadă. Servitorul vostru, în prostia lui, socotește că trebuie tăiată calea și interzisă promovarea a tot ceea ce nu se află printre cele Șase Arte și în metodele lui Confucius și că trebuie pus capăt o dată pentru totdeauna teoriilor vicioase și depravate. Numai atunci vor putea fi unificate normele și clarificate principiile, iar poporul va ști ce să respecte[26].

Așadar, voința de a unifica și controla mințile slujbașilor statului stă la originea edictului din 136 î.Hr. prin care împăratul Wu înființează catedre imperiale pentru „doctorii" în cele Cinci Clasice confucianiste cu excluderea oricărui alt corpus de texte, apoi la a celui din 124 î.Hr. prin care este creată Academia imperială, unde sînt formate promoții destinate să întărească, în urma examenelor, rîndurile birocrației. În aceste edicte se află germenii sistemului bine cunoscut de recrutare a funcționarilor prin concursurile mandarinale. Sub împărații Han, a căror legitimitate se proclamă a fi întemeiată nu pe principiul nașterii, ci pe cel al meritului, curentul confucianist devine un fenomen de masă: instaurarea unui cult imperial pentru Confucius, acordarea de privilegii urmașilor lui și, mai ales, condiția de a poseda o reputație morală de „înțelepciune și competență", precum și o perfectă cunoaștere a Clasicelor pentru a accede la funcțiile administrative.

Dong Zhongshu (cca 195-115)

În reînnoirea ideologică care urmează centralizării imperiului, Dong Zhongshu joacă un rol determinant, furnizînd noului regim fundamente cosmologice inspirate din vremea Regatelor Combatante[27]. Întreaga sa gîndire presupune, într-adevăr, viziunea universului ca ansamblu organic condus de Cer, „strămoșul celor zece mii de ființe" și, în această calitate, sursa directă și naturală a autorității și legitimității dinastice:

Tatăl este cerul fiului. Cerul este cerul tatălui. Nimic nu a putut fi zămislit fără ajutorul Cerului. Cerul este strămoșul celor zece mii de ființe. Fără Cer, nici una dintre ele nu ar putea fi zămislită[28].

---

26 Memoriul lui Dong Zhongshu, citat în *Han shu (Analele dinastiei Han anterioare)* 56, p. 2523. Cele „Șase Arte" desemnează aici cele Șase Clasice confucianiste (*Schimbările*, *Documentele*, *Odele*, *Primăvara și Toamna*, *Riturile*, la care se adaugă *Clasica Muzicii*, deja dispărută ca text în timpul dinastiei Han).

27 Cf. Marianne BUJARD, „La vie de Dong Zhongshu: énigmes et hypothèses", in *Journal asiatique*, 280, 1-2 (1992), pp. 145-217.

28 *Chunqiu fanlu* 70, ed. *Xinbian zhuzi jicheng*, Zhonghua shuju, Beijing, 1992, p. 410. *Chunqiu fanlu* (*Bogata roadă a Primăverii și Toamnei*), lucrare atribuită lui

De la Cer vine atît ordinea naturală, cît și cea morală și politică; de el ascultă toate, începînd cu împăratul, Fiu al Cerului, care trebuie să acționeze după chipul și asemănarea lui:

> Primăvara, Cerul zămislește; suveranul oamenilor își iubește poporul în sensul omeniei superioare. Vara, Cerul face să crească; prin virtute, suveranul își hrănește poporul. Prin brumă, Cerul omoară vegetația; prin pedepse, suveranul dă osînde. Din acest punct de vedere, legătura nemijlocită dintre Cer și Om este Dao, cel ce leagă trecutul și prezentul[29].

Premisele teoriei politice a lui Dong Zhongshu se pot deci rezuma prin următoarea formulă: „Conformitatea oamenilor cu suveranul, conformitatea oamenilor cu Cerul"[30]. În etimologia cel puțin fantezistă propusă pentru caracterul *wang* („rege") – trei linii orizontale legate printr-o linie verticală – suveranul este interpretat ca un pivot central aflat la intersecția dintre Cer, Pămînt și Om:

> Cerul, Pămîntul și Omul sînt rădăcinile celor zece mii de ființe. Cerul le zămislește, Pămîntul le hrănește, Omul le înfăptuiește. Cerul le zămislește ca un părinte, Pămîntul le oferă hrană și îmbrăcăminte, Omul le desăvîrșește prin rituri și muzică. Cei trei sînt legați precum brațele și picioarele, nu formează decît un singur trup: nici unul nu ar putea lipsi[31].

Importanța unei asemenea concepții în confucianismul Han se măsoară după noutatea pe care o introduce în raport cu cea a lui Jia Yi (200-168 î.Hr.). Acesta, în lucrarea intitulată *Cartea nouă* (*Xinshu*), încercase să stabilească un mod de control asupra aristocrației totalitare – instaurată de dinastia Qin și reluată în cursul domniei primilor împărați Han –, făcîndu-l pe împărat răspunzător în fața poporului în tradiția derivată din Mencius. În opinia lui Dong Zhongshu, care orientează astfel viziunea politică confucianistă pe o nouă cale, împăratul trebuie să dea socoteală în fața Cerului. Prin chiar faptul că este

---

Dong Zhongshu, pune enorme probleme de autenticitate pe care erudiții au preferat în general să le lase de-o parte. Mai mulți cercetători au încercat recent să pună oarecare ordine în acest „chop-suey textuel", pentru a relua expresia lui Gary ARBUCKLE, *cf.* „Restoring Dong Zhongshu (BCE 195-115): An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction", University of British Columbia, 1991. Vezi și Sarah QUEEN, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the* Spring and Autumn Annals *according to Tung Chung-shu*, Harvard University, 1991, publicată sub același titlu de Cambridge University Press, 1996. Și, în fine, Marianne BUJARD, *Recherche sur le sacrifice au Ciel à l'époque des Hans antérieurs*, teză de doctorat, École Pratique des Hautes Études, Paris, 1994. Există o traducere în germană a primelor șase capitole, realizată de către Robert H. GASSMANN, *Tung Chung-shu Ch'un-ch'iu Fan-lu: Üiger Tau des Frühling-und-Herbst-Klassikers: Übersetzung und Annotation der Kapitel eins bis sechs*, Peter Lang, Berna, 1988.

29. *Han shu* (*Analele dinastiei Han anterioare*) 56, p. 2515.
30. *Chunqiu fanlu* 2, p. 31.
31. *Chunqiu fanlu* 19, p. 168.

reprezentantul Cerului, el nu poate guverna într-un mod pur arbitrar, ci trebuie să se conformeze unui model cu atît mai constrîngător cu cît este ceresc : Dao.

Geniul lui Dong Zhongshu şi al ideologilor Han în general este acela de a fi raportat ordinea sociopolitică ierarhizată la regularizarea naturală a universului. Începînd din acest moment, fundamentele puterii nu ar mai putea fi socotite ca avînd caracter formal sau legal, ci cosmic. Ordinea de subordonare a celor cinci legături umane fundamentale (tată – fiu, suveran – ministru, soţ – soţie, frate mai mare – frate mai mic, prieten – prieten) se găseşte astfel întemeiată în natură în ordinea ciclică a celor Cinci Faze, a căror miză politică se cristalizează în dezbaterile despre faza ce trebuie adoptată de către dinastie[32]. Gîndirea lui Dong Zhongshu este reprezentativă pentru viziunea, proprie optimismului triumfător al împăraţilor Han anteriori, unei ordini organice şi globalizatoare în care primează modelul coeziunii membrilor în sînul aceleiaşi familii. Nu este întîmplător dacă una din mizele centrale ale epocii Han constă în a afla dacă trebuie privilegiată lealitatea supusului faţă de suveranul său (*zhong*) sau pietatea filială (*xiao*). În perspectiva cosmologică a lui Dong Zhongshu, ele sînt, amîndouă, la fel de firesti ca şi supunerea Pămîntului faţă de Cer sau a lui Yin faţă de Yang[33].

Stabilind un raport de interacţiune între Cer şi Om, Dong Zhongshu furnizează ordinii ierarhice cea mai bună garanţie de constanţă şi echilibru, cea a ordinii naturale, o dată cu instaurarea unei forme de critică politică pe care o cauţionează însuşi Cerul. Prin mustrări la adresa suveranului, făcute mai mult sau mai puţin la adăpostul interpretării prevestirilor, cărturarii deţin de-acum înainte o armă politică redutabilă care, în fapt, contribuie la limitarea arbitrarului puterii imperiale.

---

32. Alegînd Pămîntul în 104 î.Hr., împăraţii Han îşi exprimă voinţa de a se delimita de dinastia Qin, asociată cu domnia Apei. Cînd Wang Mang îşi situează dinastia Xin (9-23 d.Hr.) în faza Pămîntului în virtutea ciclului zămislirii, şi nu al cuceririi, el revendică o legitimitate naturală care îi dezminte reputaţia de uzurpator. Aceasta este totuşi reafirmată de împăratul Guangwu atunci cînd restaurează dinastia Han sub semnul Focului, în 25 d.Hr. *Cf.* Michael LOEWE, „Water, Earth and Fire: the Symbols of the Han Dynasty", studiu republicat în *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, pp. 55-60. Vezi, de acelaşi autor, o lucrare indispensabilă despre împăraţii Han anteriori, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9*, Allen & Unwin, Londra, 1974.
Pentru ciclul celor Cinci Faze, vezi capitolul 10. Începînd cu dinastia Han, schema cvinară se impune peste tot, găsindu-şi corelaţii în toate domeniile: cele cinci constante ale eticii confucianiste, cele cinci aspecte ale naturii umane, cele cinci mari perioade ale Antichităţii chineze, cele Cinci Clasice etc.

33. Ideea de a îmbina loialitatea politică cu pietatea familială se regăseşte în cartea pietăţii filiale (*Xiaojing*), ridicată la rangul de Clasică imediat după descoperirea ei (mai bine spus, fabricarea ei) în timpul dinastiei Han anterioare; traducere în engleză semnată de Ivan CHEN, *Hsiao ching: The Book of Filial Piety*, 1908, reed. John Murray, Londra, 1968, iar în italiană de Fausto TOMASSINI, in *Testi confuciani*, UTET, Torino, 1974.

Noțiunea de rezonanță se pretează îndeosebi unei exploatări politice în teoria „nenorocirilor și minunilor" prezentate ca tot atîtea avertismente și sancțiuni cerești „care răspund" (*ying*) dereglărilor lumii omenești.

Confucianismul acestei epoci se prezintă deci sub o lumină cu totul diferită de învățătura originală a lui Confucius : în căutarea unei unități noi, deopotrivă politică și culturală, el tinde tot mai mult, pe urmele lui Xunzi, către un pol al autorității și al normelor instituționale (adică „dimensiunea externă a regalității", *waiwang*), în detrimentul introspecției și al valorii personale („dimensiunea interioară a sfințeniei", *neisheng*) privilegiate de Mencius[34].

Bătălia Clasicelor

După proscrierea culturii lor de către împărații Qin și arderea cărților din 213 î.Hr.[35], cărturarii confucianiști de la începutul epocii Han se văd păzitorii unei tradiții în parte pierdută sau fragmentată ce trebuie restaurată în unitatea și coerența ei. Figura lui Confucius fiind de aici înainte în centrul dispozitivului de legitimizare al dinastiei, efortul pe care îl întreprind exegeții Han constă în a-i asocia cît mai strîns posibil întreg procesul de canonizare a unor texte stabilite în versiuni ce variază în funcție de școli și de tradițiile de interpretare.

Ca ideolog al „marii unificări", Dong Zhongshu caută justificări în lectura Clasicelor, începînd cu *Analele Primăverii și Toamnei* (*Chunqiu*) despre care dă învățături „doctorale" în tradiția lui Gongyang. Ca și Mencius care, cel dintîi, i-a atribuit lui Confucius redactarea acestei cronici pur istorice[36], comentariul lui Gongyang descifrează în însăși formularea textului „vorbe subtile purtătoare ale unui mesaj important" (*weiyan dayi*) prin care Maestrul ar fi împărțit „laude și dojeni" privitoare la faptele din trecut luate ca lecții pentru prezent.

În *Analele Primăverii și Toamnei* se poate vedea astfel o grilă de referință sau un manual de precedente, utilizabile în toate domeniile, inclusiv pentru a rezolva cazuri în justiție, așa cum se pare că face Dong Zhongshu pentru prima dată[37]. Se vede operîndu-se aici o sinteză între forța coercitivă a legii așa cum o concep legiștii și obligația morală instaurată de riturile confucianiste, singura contragreutate în fața ponderii

34. În legătură cu acestă bipolaritate confucianistă, vezi capitolul 2, „Portretul principelui ca om ales".
35. Vezi mai sus, nota 3.
36. *Cf. Mengzi* III B9 și IV B21. Vezi și capitolul 2, nota 34.
37. Catalogul bibliografic al *Analelor dinastiei Han anterioare (Han shu yiwenzhi*, p. 1714) menționează „Pricini judecate de Dong Zhongshu după *Gongyang*", care ar fi fost în număr de 232 și din care n-au mai rămas pînă astăzi decît 8 fragmente. Acestea sînt prezentate și traduse de Gary ARBUCKLE în „Former Han Legal Philosophy and the *Gongyang zhuan*", in *British Columbia Asian Review*, 1 (1987), pp. 1-25.

universale a celei dintîi fiind autoritatea particularizantă a celor din urmă. Puterea legii care nu suferă excepție este astfel temperată de particularismul riturilor, care impun tratamente diferențiate în funcție de statutul personal, natura relațiilor, circumstanțele sociale etc. Ca bun confucianist, se pare că Dong Zhongshu a privilegiat interpretarea rituală în raport cu pura obiectivitate a legii, justificînd de pildă comportarea unui părinte care se abține să-și denunțe fiul sau cea a unei femei care își asasinează soțul pentru că nu și-a făcut datoria de părinte față de copii. Această sinteză a eticii confucianiste și a instituțiilor legiste, a riturilor și a legii și, la modul mai general, a normei constante (*jing*, termen ce desemnează Clasicele) și a „adaptării la împrejurări" (*quan*, imaginea brațului balanței, scumpă legiștilor) constituie o eminentă manifestare a ceea ce se cuvine să numim „confucianizarea legismului" în timpul dinastiei Han anterioare[38].

Conform exegezei școlii Gongyang, *Analele Primăverii și Toamnei* ar conține învățătura ezoterică a lui Confucius, care apare mai puțin sub trăsăturile unui mare înțelept și mai degrabă ca un profet vizionar dublat de un „rege neîncoronat" avînd misiunea cerească de a prevedea pentru dinastia Zhou, falimentară, o demnă succesoare care nu este alta decît dinastia Han:

> Confucius întrezărea viitorul, iar prestiința lui nu avea limite. El știa că dinastia Han va urma după o perioadă de mari tulburări. De aceea, a compus pentru urmași reguli prin care să fie împiedicată dezordinea[39].

Ceea ce ne conduce în mod cu totul firesc la niște curioase scrieri cunoscute sub termenul generic de apocrife (*chenwei*, literal „texte de previziune și urzeală"), în mare vogă în cursul unor domnii cu legitimitate contestabilă cuprinse între sfîrșitul dinastiei Han anterioare și începutul dinastiei Han posterioare, trecînd prin interregnul lui Wang Mang[40].

---

38. *Cf.* CH'Ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, Mouton, Paris, 1961, p. 278. Vezi și Anne CHENG, „Le statut des lettrés sous les Han", in Charles LE BLANC și Alain ROCHER (coord.), *Tradition et Innovation en Chine et au Japon. Regards sur l'histoire intellectuelle*, Presses de l'Université de Montréal, 1966, pp. 69-92.
Pentru *quan* și imaginea balanței în gîndirea legistă, vezi capitolul 9, notele 14 și 15.

39. Așa vorbește He Xiu (129-182), ultimul reprezentant important al școlii Gongyang din epoca Han posterioară, în subcomentariul său la ultima rubrică din *Analele Primăverii și Toamnei*. *Cf.* Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1985, pp. 244-250, și „La maison des Han: avènement et fin de l'histoire", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 9 (1986), pp. 29-43. Despre istoria textuală a cărții *Chunqiu* și principalele sale comentarii, vezi, de același autor, *„Ch'un ch'iu, Kung yang, Ku liang* and *Tso chuan"*, in Michael LOEWE (coord.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (referințe mai sus, nota 24), pp. 67-76.

40. Originea și conținutul acestui corpus de texte rămîn puțin cunoscute din cauza proscrierilor succesive, între 267 și 1273. *Cf.* Max KALTENMARK, „Les *tch'an-wei*",

Această literatură foarte eterogenă este constituită în principal din texte de natură profetică sau oraculară, la care se adaugă „apocrife" propriu-zise. Termenul *wei* desemnează, într-adevăr, firele de urzeală care se țes în lanțul (*jing*) Clasicelor și răspunde fără îndoială nevoii de dublare a textelor canonice cu un fir ezoteric. Este vorba, după cîte se pare, de tradiții vechi asociate grupurilor de specialiști în tehnici mai mult sau mai puțin oculte (*fangshi*), amestecate cu scrieri sau diagrame magice „descoperite" în epoca Han pentru motive evident politice. Pe scurt, o tolbă mare în care toată lumea – cărturari confucianiști, ca și deținători ai științelor de toate genurile – putea găsi orice ar fi căutat: revelații, profeții, imagerie politică cifrată, dar și etimologii, glose, date pseudo-științifice din domeniul astrologiei, numerologiei, geomanției, fiziognomoniei etc[41].

Cărturarii acced la cercurile puterii convingîndu-i pe suveranii Han că pentru gestionarea prezentului este necesară cercetarea tradiției, a trecutului. De unde și importanța dezbaterilor succesive ce au loc la curte, la inițiativa și în prezența împăratului, asupra unor chestiuni economice precum monopolul de stat asupra sării și fierului (81 î.Hr.)[42], dar și a unor probleme mai academice precum integrarea în curriculumul oficial a unor tradiții exegetice referitoare la Clasice[43].

Prezența împăratului la aceste reuniuni arată că pînă și dezbaterile cele mai erudite în aparență comportă o miză politică de primă importanță. Este cazul controversei care i-a opus pe partizanii Clasicelor în „versiuni vechi" (*guwen*) susținătorilor „versiunilor moderne" (*jinwen*) ce monopolizau pe atunci catedrele Academiei imperiale. Sub împărații

---

in *Han-hiue*, II 4 (1949), pp. 363-373; Jack DULL, *A Historical Introduction to the Apocryphal (Ch'an-wei) Texts of the Han Dynasty*, teză de doctorat nepublicată, Washington State University, 1966; Anne CHENG, „La trame et la chaîne: aux origines de la constitution d'un corpus canonique au sein de la tradition confucéenne", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), pp. 13-26.

41. *Cf.* NGO Van Xuyet, *Divination, Magie et Politique dans la Chine ancienne*, Paris, 1976; de asemenea, Kenneth J. DE WOSKIN, *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China: Bibliographies of Fang-shih*, Columbia University Press, New York, 1983.

42. Lucrarea cunoscută sub titlul *Dezbateri asupra sării și fierului* (*Yantie lun*) le prezintă conținutul sub forma unor dialoguri ce scot în evidență vii tensiuni între consilierii de la curte partizani ai unui pragmatism legist și cărturarii hotărîți să reziste argumentului pur material în numele marilor principii morale. Pentru o traducere în engleză, vezi Esson M. GALE, *Discourses on Salt and Iron: A Debate on State Control of Commerce and Industry*, 1931, reed. Chengwen, Taipei, 1973. Mai multe extrase sînt traduse în franceză de Delphine BAUDRY-WEULERSSE, Jean LEVI și Pierre BAUDRY în *Dispute sur le sel et le fer*, Seghers, Paris, 1978.

43. Cele mai cunoscute sînt reuniunile din pavilionul Shiquge (51 î.Hr.) și din Sala Tigrului Alb (79 î.Hr.). Cea din urmă, ultima de acest gen în epoca Han, a inspirat o mare compilație, *Bohu tong*, *cf.* TJAN Tjoe Som, *Po Hu T'ung: The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, 2 vol., Brill, Leiden, 1949 și 1952.

Han, Clasicele așa-zise „moderne" erau versiuni oficiale transmise în scriere „funcționărească" (*lishu*), curentă la începutul epocii Han, după uniformizarea grafiilor în epoca Qin. Totuși, către mijlocul secolului al II-lea î.Hr., au început să iasă la lumină versiuni ale Clasicelor în stiluri „vechi", adică în diverse forme de scriere „sigilară" (*zhuan*) folosite înainte de epoca Qin. Întrucît erau în scriere veche și se pretindea că fuseseră găsite în pereții locuinței lui Confucius din ținutul Lu, aceste versiuni puteau revendica o mai mare autenticitate decît cele transcrise în timpul dinastiei Qin, care se bucurau de o recunoaștere oficială. De aici s-a ivit o controversă ce avea să marcheze constituirea, în epoca Han, a corpusului canonic confucianist și ale cărei mize aveau să depășească domeniul strict filologic pentru a îmbrăca un caracter ideologic[44].

Polemica s-a întețit în momentul în care Liu Xin (32 î.Hr. ?-23 d.Hr.), bibliotecar la Arhivele imperiale, a cerut să fie oficializate texte pe care pretindea că le-ar fi descoperit el însuși: *Comentariul lui Zuo* (*Zuozhuan*), pe care Liu Xin îl lega de *Analele Primăverii și Toamnei*, precum și o versiune „veche" a *Cărții Documentelor*. După ce fuseseră incluse în învățămîntul oficial la sfîrșitul dinastiei Han anterioare și în timpul interregnului lui Wang Mang (9-23 d.Hr.), aceste texte au continuat să-și sporească influența de-a lungul dinastiei Han posterioare, în ciuda voinței afișate de împăratul Guangwu (d. 25-57 d.Hr.) de a restaura documentele dinastiei Han și Clasicele în scriere modernă. După căderea dinastiei, ultimele aveau să cadă într-o lungă uitare din care nu aveau să iasă decît în timpul dinastiei Qing, spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea[45].

Aceste vicisitudini arată limpede în ce măsură ceea ce considerăm drept chestiuni pur intelectuale reprezentau, în epoca Han, o miză politică manifestă. Pe de o parte, „doctorii" Academiei imperiale țineau să-și apere poziția privilegiată de deținători ai ortodoxiei, iar pe de altă parte, împărații erau interesați să privilegieze textele al căror conținut ideologic se conforma cel mai bine preocupării lor legate de legitimitate (Wang Mang fiind în acest sens un caz exemplar). Astfel de texte fac obiectul unor dezbateri la curte și al unor comentarii „pe capitole și versete", exercițiu exegetic de un gen nou ce consta în lungi și înflorite digresiuni despre implicațiile morale și politice ale unui cuvînt sau ale unei fraze. Se ajungea astfel la adevărate exagerări și arguții scolastice, viguros denunțate de adversari[46].

---

44. În legătură cu polemica dintre *jinwen* și *guwen*, vezi Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han* (citat mai sus, la nota 39); vezi și Michael NYLAN, „The *Chin-wen / Ku-wen* Controversy in Han Times" și Hans VAN ESS, „The Old Text/ New Text Controversy: Has the 20th Century got it wrong?", in *T'oung Pao*, 80 (1994), pp. 82-144 și, respectiv, pp. 145-169.

45. Privitor la reaprinderea certei dintre „textele moderne" și „textele vechi" în timpul dinastiei Qing, vezi capitolul 22.

46. *Cf. Han shu* (*Analele dinastiei Han anterioare*) 30, pp. 1723-1724, și 88, p. 3620. Adevărate recorduri sînt atinse în acest domeniu, așa cum se se întîmplă cu acel

Controversa dintre partizanii Clasicelor în scriere „modernă", respectiv în scriere „veche" ajunge să se suprapună opoziției dintre două tipuri de cărturari: exegeții școlilor oficiale preocupați să speculeze orice interpretare posibilă, legată chiar și de cea mai neînsemnată formulă, în sensul agreat de patronajul imperial și cărturarii preocupați mai mult de spiritul textelor decît de cariera lor. Astfel, de la tradiția Clasicelor „vechi" se revendică erudiți autentici interesați de etimologie și filologie, aflați la originea numeroaselor dicționare și opere lexicale produse în timpul dinastiei Han, precum *Fangyan* (*Repertoriu de expresii dialectale*), de Yang Xiong, sau *Shuowen jiezi* (*Dicționar etimologic*), scris de Xu Shen și terminat în anul 100 d.Hr.[47].

Yang Xiong (53 î.Hr.-18 d.Hr.)

În momentul în care miza ideologică și politică a concepției despre Clasice domină spiritele, cîțiva cărturari puri și duri – și, din acest motiv, marginalizați – nu se mulțumesc doar să cimenteze ceea ce exista deja, ci încearcă totodată să inoveze. Yang Xiong este unul dintre ei. Originar din Chengdu (în vechiul regat Chu, actuala provincie Sichuan), el începe prin a-i imita pe iluștrii săi compatrioți și înaintași, poeții Qu Yuan (cca 340-cca 278 î.Hr.) și Sima Xiangru (179-118 î.Hr.), compunînd numeroase poeme de tip *fu*, la modă în timpul dinastiei Han[48]. Ajuns la maturitate, el se dedică însă studierii textelor pe care le are în custodie la Arhivele imperiale, fără să se lase angrenat nici în exegeza oficială pe „capitole și versete", nici în intrigile politice, ajungînd să fie supranumit „ermitul de la curte".

Pentru Yang Xiong nu există surse mai importante de inspirație decît *Analectele* lui Confucius și *Cartea Schimbărilor*, de aceea el compune două „imitații" ale acestora: *Fayan* (*Ziceri model*), care schițează sub formă dialogată un ideal de înțelepciune pentru om[49], și, respectiv,

---

comentariu de o sută de mii de cuvinte despre cele două caractere *Yao dian* care formează titlul unui capitol al *Cărții Documentelor*. Inflația este pe măsura celei a efectivelor. Cînd la Academia imperială sînt înființate catedre în timpul împăratului Wu, pentru fiecare dintre cele Cinci Clasice era admisă o singură școală de interpretare. La sfîrșitul dinastiei Han anterioare însă, numărul total al școlilor se ridică deja la vreo douăzeci. În cursul aceleiași perioade, numărul studenților Academiei imperiale trece de la cincizeci la trei mii, apoi la treizeci de mii în timpul dinastiei Han posterioare.

47. Despre *Fangyan*, vezi Paul L.-M. SERRUYS, *The Chinese Dialects of Han Time according to Fang Yen*, University of California Press, Berkeley, 1959.

48. *Cf.* David R. KNECHTGES, *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C.-A.D.8)*, Cambridge University Press, 1976. Biografia lui Yang Xiong apare în *Han shu (Analele dinastiei Han anterioare)* 87 A-B, tradusă de David R. KNECHTGES, *The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B.C.-A.D.18)*, Center for Asian Studies, Arizona State University, 1982.

49. *Cf.* Erwin Ritter VON ZACH, *Yang Hsiungs Fa-yen (Worte strenger Ermahnung)*, 1939, reed. Chinese Materials Center, San Francisco, 1976.

Taixuanjing (*Cartea Misterului Suprem*), care încearcă să descifreze operațiile Cerului-Pămînt. Vastă construcție care pretinde că imită cartea *Yi*, sistematizînd-o totodată, și care nu ezită să-și dea titlul de Clasică, *Taixuanjing* cunoaște un deosebit succes pe lîngă contemporani, în ciuda unui limbaj voit abscons[50]. Credincioasă modelului, cartea cuprinde o parte canonică urmată de comentarii și folosește o metodă de divinație derivată din cea a numărării ramurilor tulpinilor de coada-șoricelului. Dualității trăsăturilor Yang (un segment continuu) și Yin (două segmente), Yang Xiong îi adaugă o linie formată din trei segmente. Aceste trei tipuri de linii se combină nu pe șase poziții, ca în *Clasica Schimbărilor*, ci pe patru. În loc să se facă după modelul binar, pe baza alternanței Yin/Yang, în *Taixuanjing* diversificarea se face după modul ternar, avînd ca matrice triada Cer-Pămînt-Om, rezultînd 81 de combinații posibile. Ansamblul dispozitivului se vrea a fi o reprezentare simbolică a universului și a schimbărilor lui mai sistematică decît *Yijing*, proiectul lui Yang Xiong fiind să pună în corespondență figurile tetragramatice ale acesteia cu diviziunile anului. Este vorba nici mai mult, nici mai puțin decît de o raportare a schemelor cosmologice la știința calendaristică și chiar la cunoștințele astronomice curente în timpul dinastiei Han[51].

Cosmologia lui Yang Xiong integrează, cum e și firesc, cele patru anotimpuri (care sînt pentru timp ceea ce sînt pentru spațiu cele patru zări), precum și cele Cinci Faze ; la fel ca la mulți exegeți Han ai *Clasicei Schimbărilor*, numerele sînt percepute ca un principiu de sincronicitate ce reglează corespondențele dintre cosmic și omenesc. Această reprezentare schematică a proceselor naturale, contrar viziunii teleologice a lui Dong Zhongshu, nu comportă nici o judecată de valoare, Yin și Yang, de exemplu, nefiind într-o relație de la superior la inferior, ci într-o alternanță cu termeni egali. Noțiunii de „schimbare" (*yi*), Yang Xiong tinde să-i substituie pe cea de *xuan* – termen împrumutat din primul capitol al cărții *Laozi* și în general tradus prin „mister" – care desemnează la origine azurul atît de profund încît devine negru. Această noțiune este așadar asociată în mod privilegiat Cerului, ceea ce conduce la ideea că *taixuan* nu ar fi decît un alt nume sau, poate, o altă formă a lui *Tayi*, „Unul suprem" căruia, pe timpul dinastiei Han, i se închina un cult imperial. *Xuan* evocă astfel dimensiunea misterioasă, obscură și totuși globalizantă, pe care *Laozi* i-o atribuie lui Dao :

50. Pentru *Taixuan jing*, vezi monumentala traducere a lui Michael NYLAN, *The Canon of the Supreme Mystery by Yang Hsiung. A Translation of the T'ai hsüan ching*, State University of New York Press, Albany, 1993.

51. Referitor la calculele calendaristice, vezi Nathan SIVIN, „Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy", in *T'oung pao*, 55 (1969), pp. 5-19. Referitor la modelele astronomice predominante în epoca Han, vezi NAKAYAMA Shigeru, „Early Chinese Cosmology", in *A History of Japanese Astronomy : Chinese Background and Western Impact*, Cambridge, 1969, pp. 24-40.

> *Xuan* este ceea ce, în mod obscur, face să se nască cele zece mii de ființe fără a lăsa să i se vadă forma.
> Cerul, prin ceea ce nu e vizibil, este *xuan*, Pământul, prin ceea ce nu are formă, este *xuan*[52].

Cu alte cuvinte, *xuan* nu este decît desemnarea suflului unu și originar (*yuanqi*), care, diversificîndu-se (mai întîi în dualitatea Yin/Yang, apoi în cele Cinci Faze etc.), face să apară din sine cele zece mii de ființe. Prin aceasta, Yang Xiong, a cărui concepție se opune atît cosmologiei teleologice a lui Dong Zhongshu, cît și „studierii Misterului" (*xuanxue*) ce avea să facă deliciile lui Wang Bi imediat după apusul dinastiei Han, moștenește naturalismul academiei Jixia, reluat după el de raționaliști precum Huan Tan (cca 43 î.Hr.-28 d.Hr.), matematicianul astronom Zhang Heng (78-139 d.Hr.) și mai ales Wang Chong[53].

Wang Chong (27-cca 100)

Dacă Yang Xiong a fost un „ermit de curte", Wang Chong a fost, dacă nu un sihastru pur și simplu, cel puțin un marginal, probabil nu atît prin decizia sa, cît prin forța lucrurilor. După un început promițător la Academia imperială, se pare că temperamentul lui critic și ursuz i-a adus curînd neplăceri cu superiorii și l-a silit să se mulțumească cu o carieră provincială și subalternă care l-a umplut de amărăciune[54]. Opera sa de căpătîi, *Lunheng* (titlu tradus în mod curent prin „Eseuri critice", dar care înseamnă literal „Teorii puse în balanță"), se distinge de grosul literaturii Han prin proiectul și discursul foarte personal al autorului, cu toată exigența de luciditate intelectuală și voința sa deliberat critică:

> *Lunheng* își propune să pună în balanță teoriile și să restabilească echilibrul dintre adevăr și neadevăr, fără fraze frumoase și discursuri împodobite menite să ilustreze o viziune extraordinară. Punctul său de plecare se află în greșelile omenești, fiind criticate cu îndîrjită hotărîre moravurile acestor vremi, caracterizate prin pasiunea pentru povești extraordinare și desfătarea cu literatură de proastă calitate[55].

---

52. *Taixuanjing*, comentariile „Xuanli" („Evoluția misterului") și „Xuangao" („Revelarea misterului").
53. Despre Wang Bi, vezi capitolul următor. Cu privire la naturalismul academiei Jixia, vezi capitolul 8, nota 3, și capitolul 10, nota 6.
54. Vezi biografia lui în *Hou Han shu (Analele dinastiei Han posterioare)* 49. Privitor la Wang Chong și gîndirea lui poate fi consultată lucrarea lui Nicolas ZUFFEREY, *Wang Chong (27-97 ?). Connaissance, politique et vérité en Chine ancienne*, Peter Lang, Berna, 1995.
55. *Lunheng* 84 (*Duizuo*), ed. ZZJC, p. 280. Singura traducere integrală a textului *Lunheng* într-o limbă occidentală rămîne cea a lui Alfred FORKE, *Lun-heng: Part I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung; Part II, Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung*, 1907 și 1911, reed. Paragon Book Gallery, New York, 1962.

În ochii modernității, o astfel de declarație nu putea să nu facă din Wang Chong campionul raționalismului într-o epocă de obscurantism și superstiții. Dacă aruncăm însă o privire mai de aproape, sîntem siliți să constatăm că gîndirea sa, chiar aprioric critică, nu face decît să opereze în interiorul schemei cosmologice prestabilite : ca și Dong Zhongshu, ale cărui teze le critică de fiecare dată cînd se ivește prilejul, Wang Chong crede în astrologie, în fizionomistică, în semnele prevestitoare de evenimente importante, reluînd chiar fără ezitare unele superstiții din vremea lui. Dacă Wang Chong este probabil singurul gînditor Han care supune probei simțului comun noțiunea de rezonanță, omniprezentă în acea vreme, critica sa rămîne însă în interiorul obiectului, nereușind niciodată să se desprindă de el și să ia distanța necesară pentru a întemeia o epistemologie. Rămînînd doar în plan empiric, argumentarea sa se limitează la ceea ce este verificabil datorită proximității, pentru simplul motiv că „doar stînd sub acoperiș îți dai seama dacă e găurit"[56]. Fenomenul de rezonanță nu se poate verifica decît între ființe sau lucruri destul de apropiate pentru a putea intra în interacțiune. Ca și Xunzi, pentru care Cerul este insensibil la vicisitudinile vieții omenești, Wang Chong încearcă să arate că între Cer și lumea oamenilor rezonanța nu funcționează, punînd în evidență disproporția fizică și distanța spațială ce le separă :

> Cerul este un corp și nu diferă în această privință de Pămînt. Toate corpurile au urechi pe cap : nu există corp cu urechi despărțite de el. Cerul se află la mai multe mii de leghe depărtare de oameni, urechile de pe corpul Cerului ar trebui deci să perceapă vorbe ce vin de la aceeași distanță, ceea ce este imposibil. Cînd un om este în vîrful unui turn, el nu zărește nici măcar corpul furnicilor de pe pămînt, darămite să le audă și zgomotul, deoarece furnicile sînt mult mai mici decît omul, iar zgomotul pe care-l fac nu poate străbate un spațiu atît de mare. Cerul este mult mai înalt decît vîrful unui turn, iar omul este mult mai mic față de Cer decît furnicile față de el însuși. Este deci fals să afirmăm că Cerul reacționează prin semne faste sau nefaste la vorbele bune sau rele ale oamenilor[57].

Apare destul de limpede că Wang Chong nu critică noțiunea de rezonanță în sine ca fenomen fizic, ci doar o despoaie de intenționalitate și de dimensiunea teleologică cu care era învestită de pe vremea lui Dong Zhongshu. În rezonanță, el nu vede decît un proces pur natural și spontan, acel „de la sine astfel" (*ziran*) al taoiștilor, prefigurîndu-se astfel ca precursor al gîndirii celor Șase Dinastii. În numele acestui naturalism care concepe orice realitate în termeni de energie (*qi*), Wang Chong respinge orice idee de justiție imanentă, mai ales credința în nemurire și în existența spiritelor. El ajunge astfel la o viziune deterministă dominată de obsesia destinului (*ming*) : nimeni nu poate avea

56. *Lunheng* 33 (*Daning*), p. 118.
57. *Lunheng* 17 (*Bianxu*), p. 42.

garanția că un comportament bun atrage după sine un destin bun, pentru motivul absolut natural că diverse cicluri de *qi* ce operează la diferite niveluri (dinastic, regional etc.) pot interfera *qi*-ul care conduce existența individuală, precum undele contrare care sfîrșesc prin a se neutraliza:

> Relațiile pe care le întreține un om cu superiorii lui, necazurile pe care le întîlnește în cursul carierei, toate depind de destin. Există un destin ce hotărăște viața sau moartea, longevitatea sau dispariția prematură; există un destin ce hotărăște poziția înaltă sau umilă, bogăția sau sărăcia. De la regi și principi pînă la oamenii de rînd, de la sfinți și înțelepți pînă la cei mai nătîngi, dintre toate ființele care au cap, ochi și sînge nu e una care să scape de destin[58].

Viziunea deterministă a lui Wang Chong are incidențe asupra concepției sale privitoare la natura omenească:

> Natura omului mijlociu depinde de educația lui: dacă e bună, va deveni bun; dacă e rea, va deveni rău. Numai persoanele extrem de bune sau extrem de rele nu se schimbă, oricare ar fi educația lor. Iată de ce Confucius spune: „Doar oamenii prea inteligenți sau prea proști nu se schimbă". Unele firi sînt atît de bune sau atît de rele încît nici cea mai bună educație nu poate face nimic[59].

Dacă aici Confucius este citat ca o autoritate, în alte părți el este „pus în discuție"[60]. Într-o vreme cînd exegeții „textelor moderne" au făcut din el o figură sacrosanctă, aproape divinizată, să nu vezi în Confucius decît un gînditor – chiar dacă cel dintîi – susceptibil de a fi discutat și chiar contestat nu este numai o caracteristică a partizanilor „textelor vechi", ci și dovada unei minți deosebit de îndrăznețe. Este deci cu atît mai uimitor că acest mare adversar al fraudelor intelectuale crede totuși că e bine (sau prudent) să consacre un capitol „gloriei dinastiei Han", elogiu ditirambic al acelei *pax sinica* înfăptuite de dinastie:

> Barbarii din nord-vest fac astăzi parte din imperiu, sălbaticii de ieri poartă veșminte de curte, cei ce mergeau cu capul gol au tichie, cei ce mergeau desculți au încălțări. Pămînturile pietroase au devenit cîmpuri roditoare, ogoarele pline de gropi sînt netezite. Răzvrătiții și nesupușii au fost transformați în supuși ascultători și virtuoși. Dacă acesta nu este evul Marii Păci (*taiping*), ce este atunci?[61]

---

58. *Lunheng* 3 (*Minglu*), p. 5. Referitor la problema destinului în timpul dinastiei Han, vezi HSU Choyun, „The Concept of Predestination and Fate in the Han", in *Early China*, I (1975), pp. 51-56.
59. *Lunheng* 13 (*Benxing*), p. 29. Citatul din Confucius este extras din *Analecte*, XVII, 3.
60. Acesta este sensul capitolului 28 (*Wen Kong*). *Cf.* Nicolas ZUFFEREY, „Pourquoi Wan Chong critique-t-il Confucius?", in *Études Chinoises*, 14, 1 (1995), pp. 25-54.
61. *Lunheng* 57 (*Xuan Han*), p. 191.

Spiritul critic al lui Wang Chong pare să fi avut cel puțin o oarecare legătură cu poziția sa, voită sau silită, de cărturar aflat la periferia sferei puterii centrale, poziție pe care o împarte cu majoritatea marilor nume asociate cu tradiția „textelor vechi", îndepărtate de *establishment*-ul ideologic și instituțional în decursul celor două secole de domnie a dinastiei Han anterioare. Totuși, în comparație cu formidabilul optimism care a însuflețit această primă parte a dinastiei, cea de-a doua apare într-o poziție de repliere.

Dinastia Han posterioară (25-220 d.Hr.)

După efemera paranteză deschisă de Wang Mang (9-23) și restaurarea realizată de către împăratul Guangwu (d. 25-57), dinastia Han nu mai oferă aceeași imagine: după ce și-a datorat puterea unei viziuni unitare în care suveranul era considerat pivotul lumii omenești și a celei cosmice, ea trebuie de-aici înainte să facă față unor tendințe centrifuge tot mai puternice. După eșecul răsunător al lui Wang Mang, eșec pe măsura speranțelor pe care și le puseseră în el confucianiștii idealiști, după restaurarea conservatoare a ortodoxiei în prima parte a dinastiei, cărturarii din timpul dinastiei Han posterioare se dezinteresează din ce în ce mai mult de rolul pe care îl jucau pînă atunci în mersul puterii imperiale. Ei sînt încet-încet obligați să accepte ideea că nici împărații Han, nici Wang Mang n-au realizat „Pacea cea Mare" în care un Wang Chong se încăpățînează încă să creadă împotriva tuturor evidențelor[62].

La deziluzia morală a cărturarilor se adaugă un sentiment de dezgust față de exegeza practicată în Academia imperială. Erudiții autentici se regăsesc în marea lor majoritate în jurul tradiției „textelor vechi". Unii, precum Ma Rong (79-166) și ilustrul său discipol, marele exeget Zheng Xuan (127-200), înființează școli private ce tind să înlocuiască Academia în domeniul studiilor clasice. În jurul acestor centre animate de literați prestigioși se formează o lume intelectuală paralelă care va domina scena după căderea dinastiei Han și în care se pot percepe primele semne ale creșterii interesului pentru textele taoiste.

Începînd cu domnia împăratului Huan (146-168), la o serie de indivizi cu reputație bine stabilită pe plan local se observă tot mai mult tendința de a refuza să servească în rîndurile birocrației, cîștigîndu-și astfel aprobarea generală pentru opțiunea lor morală, eremitismul protestatar devenind tot mai mult o modă. Antagonismul dintre confucianiștii „puri" și eunucii care deveniseră puternici în calitate de consilieri ai împăraților răbufnește într-o luptă deschisă pentru putere în 166.

62. *Cf.* Michael LOEWE, „The Failure of the Confucian ethic in Later Han times", reeditat în *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, 1994, pp. 249-266.

Partizanii mișcării „judecăților pure" (*qingyi*) sînt întemnițați și proscriși, interzicîndu-li-se accesul la funcțiile guvernamentale[63]. Aceste persecuții, primele dintr-o serie ce avea să puncteze istoria imperială, marchează pentru împărații Han începutul sfîrșitului.

În confuzia generală din timpul dinastiei Han posterioare, cărturarii au de ales între două atitudini : fie să adopte o poziție puternic pragmatică și utilitaristă avînd ca sursă de inspirație legismul, fie să se refugieze într-o puritate și autonomie individuale, departe de răspunderile politice, în stilul taoiștilor. Confucianiști precum Wang Fu (cca 85-165), Cui Shi (cca 110-170), Zhongchang Tong (născut în 180) sau Xu Gan (170-217)[64] optează pentru prima soluție, străduindu-se să-și axeze gîndirea asupra necesităților presante ale momentului, în special asupra problemei puse de recrutarea funcționarilor a căror virtute și capacitate ar fi trebuit, în opinia lor, să se bazeze nu pe renume, ci pe o reală competență. La sfîrșitul dinastiei Han regăsim deci tema adecvării dintre nume și realități propovăduită de curentul Huang-Lao la începutul dinastiei și care avea să alimenteze o întreagă reflecție asupra noțiunii de talent, precum și asupra criteriilor pe care aceasta le presupune.

În încercarea de salvare de la faliment a dinastiei, alternativa la căutarea pragmatică a unor metode de guvernare mai eficace este recurgerea la fondul taoist. Predilecția pentru textele *Laozi* și *Zhuangzi*, scoase din studiile oficiale o dată cu stabilirea monopolului asupra Clasicelor confucianiste de către împăratul Wu, reapare încă din perioada de mijloc a dinastiei Han posterioare la marii cărturari, care își îndeplinesc din ce în ce mai puțin rolul de susținători ai dinastiei pe măsură ce aceasta este tot mai dominată de gineceu (clanurile împărătesele și ale eunucilor). Începînd cu secolul al II-lea d.Hr. se succedă o serie de domnii de scurtă durată sau ale unor împărați-copii, în timpul cărora tradiția canonică este uitată în favoarea unor culte mai puțin austere precum

63. Mișcarea „judecăților pure" era o reacție a cărturarilor, consilieri tradiționali ai puterii imperiale, față de influența crescîndă a clanurilor împărătesele și apoi a eunucilor. *Cf.* Rafe DE CRESPIGNY, „Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan (159-168 A.D.)", in *T'oung Pao*, 66 (1980), pp. 41-83, și „Political Protest in Imperial China : the Great Proscription of Later Han (A.D. 167-184)", in *Papers of Far Eastern History* (Canberra), 11 (1975), pp. 1-36.

64. Toți autori de tratate dintre care cel al lui Wang Fu, *Zicerile unui om ascuns (Qianfu lun)*, a făcut obiectul unui mare număr de traduceri (integrale sau parțiale). *Cf.* Ivan KAMENAROVIC, *Wang Fu, Propos d'un ermite*, Cerf, Paris, 1992 ; Margaret J. PEARSON, *Wang Fu and the Comments of a Recluse*, Arizona State University, Tempe, 1989 ; Anne BEHNKE KINNEY, *The Art of the Han Essay : Wang Fu's Ch'ien-fu lun*, Arizona State University, 1990. Despre tratatul lui Xu Gan, *Zhong lun (Ziceri ce merg la țintă)*, vezi John MAKEHAM, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994. Despre Wang Fu, Cui Shi și Zongchang Tong, vezi Étienne BALASZ, „La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han", in *T'oung Pao*, 39 (1949), reeditat în *La Bureaucratie céleste : Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 71-107.

cultul lui Laozi divinizat sau chiar al lui Buddha, al cărui nume începe să circule în China încă din secolul I d.Hr.[65].

În acest moment apare un taoism colectiv care, pentru prima dată în istoria sa, capătă în centrul și estul Chinei o formă organizată, chiar instituționalizată, îndeosebi prin secta turbanelor galbene[66]. Condusă de Zhang Jue, această mișcare condamnă dinastia Han în descompunere și proclamă propășirea domniei Pământului (de unde și culoarea galbenă a turbanelor) care, conform ciclului de zămislire al celor Cinci Agenți, trebuia să urmeze după Focul dinastiei Han. În virtutea acestei credințe milenare în înfăptuirea foarte apropiată a erei „Păcii celei Mari", Calea cu același nume, inspirîndu-se din *Cartea Păcii celei Mari* (*Taipinjing*)[67], declanșează împotriva dinastiei Han o răscoală în 184, an inaugural al unui nou ciclu de șaizeci de ani.

Dinastia Han reușește totuși să înăbușe răscoala, în timp ce în Sichuan se dezvoltă, sub egida lui Zhang Daoling, Calea celor Cinci Baniță de orez (numită astfel datorită contribuției pe care trebuiau s-o verse adepții săi), mai cunoscută sub numele de „Calea Maeștrilor Cerești". Secta capătă o importanță considerabilă, ajungînd chiar să formeze un adevărat stat, cu oști și diviziuni administrative organizate după modele cosmologice, sub conducerea urmașilor lui Zhang Daoling, al cărui neam mai trăiește și astăzi[68].

---

65. Referitor la cultul lui Laozi divinizat, vezi Anna SEIDEL, *La Divinisation de Lao Tseu dans le taoïsme des Han*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1969. Începînd din 151, an în care călugărul part An Shigao face în China traduceri din sanscrită, interesul pentru învățăturile lui Buddha ajunge foarte la modă (vezi mai jos, capitolul 14, nota 11).
66. *Cf.* Rolf A. STEIN, „Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II^e siècle apr. J.-C.", in *T'oung Pao*, 50 (1963), pp. 1-78.
67. Referitor la acest text care datează parțial din secolul al II-lea d.Hr. și a fost remaniat în secolul al IV-lea, text ce a inspirat atît secta Turbanelor Galbene, cît și pe cea a Maeștrilor Cerești, vezi Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, pp. 76-79. Vezi și Werner EICHHORN, „T'ai-p'ing und T'ai-p'ing Religion", in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung der deutschen Akademie der Vissenschaften* (Berlin) 5, 1 (1957), pp. 113-140; Timoteus POKORA, „On the Origins of the Notions T'ai-p'ing and Da-t'ung in Chinese Philosophy", in *Archiv Orientalni* (Praga) 29 (1961), pp. 448-454; Max KALTENMARK, „The Ideology of the *T'ai-p'ing ching*", in Holmes WELCH și Anna SEIDEL (coord.), *Facets of taoism*, Yale University Press, New Haven, 1979, pp. 19-52; B.J. MANSVELT-BECK, „The Date of the *Taiping jing*", in *T'oung Pao*, 66 (1980), pp. 149-182.
68. Despre taoism ca ansamblu de practici religioase vii, vezi Kristofer SCHIPPER, *Le Corps taoïste: corps physique, corps social*, Fayard, Paris, 1982, și Michael SASO, *The Teachings of Taoïst Master Chuang*, Yale University Press, New Haven, 1978.

13
Reînnoirea intelectuală din secolele al III-lea și al IV-lea

O dată cu prăbușirea dinastiei Han la începutul secolului al III-lea d.Hr., se năruie o întreagă lume. Sub ultimii împărați ai dinastiei în declin, imperiul ajunge sub controlul efectiv al unor oameni puternici printre care generalul Cao Cao (155-220). În 220, acesta reușește să ajungă la putere, iar fiul său mai mare Cao Pi (187-226) devine primul împărat al dinastiei Wei (220-265). Noua dinastie nu controlează decît nordul și trebuie să împartă teritoriul chinez cu Shu la sud-vest și cu Wu la sud-est: este epoca cunoscută sub numele de „Cele Trei Regate". Efemera dinastie Wei este și ea marcată de rivalitatea crescîndă dintre clanurile Cao și Sima, cel din urmă ieșind învingător și întemeind dinastia Jin (265-420). Dezintegrarea imperiului Han marchează începutul unei perioade de ruptură între nord și sud lungă de patru secole, cunoscută sub numele de „Cele Șase Dinastii" și care nu ia sfîrșit decît o dată cu unificarea imperiului chinez de către Sui în 589.

Dar tocmai această ieșire din matcă, după patru secole de viziune unitară, a fost cea care a eliberat spiritele și creativitatea, dînd dezbaterilor intelectuale un nou impuls, nemaicunoscut după perioada Regatelor Combatante, și deschizînd larg calea influenței budiste. După saturarea cu comentariile exegetice și elucubrațiile numerologice la care ajunsese gîndirea la sfîrșitul epocii Han, cărturarii nu mai au de ales decît între moralizarea confucianismului tradițional și căutarea unei căi diferite în domenii pînă atunci oculte sau puțin explorate, precum sursele taoismului filozofic sau ale budismului nou introdus. Moștenirea eticii confucianiste din epoca Han este cunoscută în această perioadă sub denumirea generică de „doctrina numelor" (*mingjiao*), care constă în esență în cultivarea unei reputații, mai ales cea a pietății filiale, devenită în timpul dinastiei Han tîrzii un mijloc de ascensiune socio-politică. „Numele" desemnează aici renumele, dar face referire și la exigența de adecvare între „nume" și „realități", centrală, la sfîrșitul dinastiei Han, în preocupările privind corespondența dintre competențe și funcții, pe de o parte, și raporturile dintre natura funciară (*xing*) și capacitățile sau talentele înnăscute (*cai*), pe de altă parte. În eseul său asupra *Celor Patru Temeiuri* (*Siben lun*), Zhong Hui (225-264), îndîrjit

apărător al doctrinei numelor, prezintă toate raporturile posibile dintre natura morală şi capacitate, adică dintre valoarea umană şi inteligenţă, pentru a afla dacă cea din urmă este pozitivă din punct de vedere moral. Este şi întrebarea pe care şi-o pune Liu Shao (cca 180-cca 240) în *Tratatul despre caractere*:

> Dacă se iau omenia şi discernământul ca entităţi distincte ce operează independent una de cealaltă, omenia trece pe primul loc. Dar dacă le combini făcîndu-le să opereze împreună, atunci discernământul joacă rolul principal[1].

O dată cu reducerea tot mai pronunţată, încă din timpul dinastiei Han tîrzii, a rolului tradiţional al cărturarilor, acela de stîlpi ai birocraţiei imperiale, ia naştere o critică a doctrinei numelor şi a moralismului confucianist, germenul nou al unui spirit antitradiţionalist care descinde din spontaneitatea taoistă. Acest spirit nou, al cărui precusor este Wang Chong încă din timpul dinastiei Han, îl inspiră pe poetul Xi Kang (223-262) în eseul său intitulat *Eliberarea de sine:*

> Neavînd orgoliu în suflet, [Omul ales] poate depăşi doctrina numelor pentru a se deda spontaneităţii (*ziran*)[2].

„Discuţiile limpezi" şi „studierea Misterului"

Dezangajarea politică a cărturarilor dintre care mulţi aspiră la un mod de viaţă „pur" şi fără constrîngeri se traduce în timpul dinastiilor Wei şi Jin prin voga „discuţiilor limpezi" (*qingtan*), care apar ca o consecinţă a „judecăţilor pure" (*qingyi*) de la sfîrşitul dinastiei Han. *Noua Culegere de ziceri mondene* reprezintă dovada laturii elitiste şi strălucitoare a acestor discuţii dintre intelectuali distinşi şi rafinaţi[3]. Acest fenomen este însoţit uneori de comportamente iconoclaste,

---

1. *Renwu zhi* (*Tratat despre caractere*), ed. SBCK, B, p. 26b. Pentru traduceri ale acestui tratat de caracterologie, vezi John K. SHRYOCK, *The Study of Human Abilities. The Jen Wu Chih of Liu Shao*, American Oriental Society, New Haven, 1937; Anne-Marie LARA, *Traité des caractères*, Gallimard, Paris, 1997.
2. *Shisi lun (Eliberarea de sine)*. Acest eseu este tradus de Donald HOLZMAN în *La Vie et la pensée de Hi K'ang* (223-262), Brill, Leiden, 1957. Pentru o traducere în engleză a eseurilor lui Xi Kang, care cuprind de asemenea *Hrănirea principiului vital (Yangsheng lun)* şi *Nu e nici bucurie, nici tristeţe care să stea în muzică (Sheng wu aile lun)*, *cf.* Robert G. HENRICKS, *Philosophy and Argumentation in Third-Century China. The Essays of Hsi K'ang*, Princeton University Press, 1983.
3. Compunerea *Noii Culegeri de ziceri mondene (Shishuo xinyu)*, înşiruire de judecăţi, maxime, dialoguri şi întreceri verbale ale cercurilor aristocratice din secolele III-V, este în general atribuită principelui Liu Yiqing (403-444). *Cf.* traducerea în engleză a lui Richard B. MATHER, *Shih-shuo Hsin-yü, A New Account of Tales of the World, by Liu I-ch'ing with commentary by Liu Chün*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1976.

asociate îndeosebi cu spiritul anarhizant și antiritualist al celor „șapte înțelepți din boschetul de bambuși", care se adună la Xi Kang și-și șochează contemporanii îmbătîndu-se, plimbîndu-se în pielea goală și urinînd în public[4].

În prima jumătate a secolului al III-lea se conturează, în special prin Wang Bi și He Yan, o mișcare de gîndire care dă un curs nou istoriei intelectuale de după epoca Han. Se observă în această perioadă o trecere de la elaborările despre „nume și principii" (*mingli*) la „studierea Misterului" (*xuanxue*), care se delimitează radical de confucianismul cosmologico-politic din timpul dinastiei Han. Cuvîntul *xuan* („misterios", „insondabil"), apropiat semantic de *yuan*, „îndepărtat" – departe de preocupările de „aici și acum" și, în același timp, în afara înțelegerii omenești –, face referire la „misterul de dincolo de mister" din capitolul inaugural al cărții *Laozi*. Acest text formează împreună cu *Zhuangzi* și *Cartea Schimbărilor* o triadă cunoscută în secolele III-IV sub numele de „Cele Trei Mistere", principalele surse de inspirație pentru un curent intelectual pe care ar fi totuși inexact să-l calificăm, cum se întîmplă adesea, drept „neotaoism". Este vorba, într-adevăr, nu atît de o resurgență a taoismului filozofic din vremea Regatelor Combatante, cît despre o reorientare a preocupărilor majore la gînditori de formație confucianistă precum He Yan sau Wang Bi. De la interesul pentru corelațiile cosmologice, ei trec la o reflecție fundamentală asupra raporturilor dintre realitatea manifestă (ceea ce este, *you*) și fondul nediferențiat (ceea ce nu este, *wu*). În timp ce, în epoca Han, speculațiile lui Yang Xiong asupra „Misterului suprem" nu puteau fi concepute decît pe fondul unei gîndiri corelative și utilizau aceeași terminologie ca și Dong Zhongzhu[5], „insondabilul" despre care vorbește Wang Bi caracterizează nici mai mult, nici mai puțin decît „fundamentul constitutiv originar" (*benti*).

Wang Bi (226-249)

Wang Bi se naște și moare (de boală rea, la vîrsta de douăzeci și trei de ani) într-un context tulbure, în care mulți dintre contemporanii săi cunosc destine frămîntate sau curmate în mod brutal. Geniu precoce și strălucit orator, el face o adevărată pasiune încă de la vîrsta de zece ani pentru *Zhuangzi* și *Laozi*, plăcîndu-i să diserteze și despre Calea (*dao*) confucianistă. În fapt, el lasă ca singură operă o serie de comentarii

4. *Cf.* Donald HOLZMAN, „Les sept sages du bosquet de bambous et la société chinoise de leur temps", in *T'oung Pao*, 44 (1956), pp. 317-346, și Étienne BALAZS, „Entre révolte nihiliste et évasion mystique : Les courants intellectuels en Chine au III[e] siècle de notre ère", in *La Bureaucratie céleste*, Gallimard, Paris, 1968, pp. 108-135.

5. Despre Dong Zhongshu și Yang Xiong, vezi capitolul precedent.

devenite canonice despre *Laozi* şi *Clasica Schimbărilor*, dar şi despre *Analectele* lui Confucius[6]. Sub protecţia lui He Yan (cca 190-249), tînărul-minune este introdus în unul dintre cele mai strălucite cercuri de „discuţii limpezi", care era şi cel mai apreciat de dinastia Wei:

> He Yan considera că Sfîntul nu cunoaşte nici mulţumirea, nici mînia, nici tristeţea, nici bucuria, susţinîndu-şi teza cu argumente extrem de subtile. Zhong Hui şi alţii au sprijinit şi ei această idee. Dar Wang Bi era de altă părere: pentru el, Sfîntul este superior celorlalţi oameni prin clarviziunea sa divină, însă este la fel cu aceştia prin cele cinci emoţii. Prin superioritatea minţii sale, el este în măsură să incarneze armonia mediană pentru a pătrunde pînă la capăt în ceea ce este nediferenţiat (*wu*). Prin faptul că împarte cu ceilalţi muritori cele cinci emoţii, el nu poate răspunde lucrurilor fără tristeţe sau bucurie; totuşi, emoţiile Sfîntului răspund lucrurilor astfel încît nu rămîn legate de ele. Or, a spune că nu există răspuns, sub pretextul că nu există legare de lucruri, înseamnă a face o greşeală grosolană[7].

Problema de a şti dacă natura Sfîntului este prin ea însăşi impasibilă şi imobilă sau dacă pasiunile şi emoţiile sînt parte integrantă a acesteia constituie obiectul unei dezbateri seculare. Semnificativă este poziţia lui Wang Bi, pentru care Sfîntul este superior oamenilor de rînd prin faptul că posedă o „clarviziune divină". Aceasta îl face să incarneze „ceea ce este nediferenţiat" ca un bun înţelept taoist, fiind în acelaşi timp înzestrat, ca şi semenii săi, cu o natură umană prin care „răspunde" fiinţelor, lucrurilor şi evenimentelor şi care îi permite să-şi exercite influenţa asupra lumii omeneşti în tradiţia confucianistă.

Între nediferenţiat şi manifestat

Intuiţia centrală în gîndirea lui Wang Bi este aceea a unităţii care se află în spatele a tot ce există, după cum o exprimă începutul scurtului său tratat despre *Cartea Schimbărilor*:

> Multiplul n-ar putea cîrmui multiplul; cel ce cîrmuieşte multiplul este Supremul Singuratic (suveranul, unicul). Ceea ce se mişcă n-ar putea cîrmui ceea ce se mişcă; cel ce cîrmuieşte mişcările lumii este cel ce ţine de Unul. Astfel, ceea ce permite multiplului să se menţină în coeziunea sa este faptul că are un stăpîn care îi realizează unitatea. Ceea ce permite

---

6 De notat că Ma Rong (79-166), unul dintre cei mai mari reprezentanţi ai tradiţiei exegetice asupra Clasicelor în „scriere veche" din timpul dinastiei Han posterioare, compusese primul comentariu confucianist despre *Laozi* şi un comentariu despre *Cartea Schimbărilor*, dovedindu-se astfel precursorul lui Wang Bi, a cărui exegeză trebuie înţeleasă în lumina acestei moşteniri confucianiste.

7 „Wei shu" („Analele dinastiei Wei") 28, in *Sanguo zhi* (*Cronica celor Trei Regate*), Zhonghua shuju, Beijing, 1959, p. 795. „Armonia mediană" este o aluzie la *Laozi* 42, vezi mai sus, capitolul 7, „De la Dao la cele zece mii de fiinţe".

mișcătorului să se mențină în dinamism este faptul că sursa lui este în mod necesar unică. Nici o ființă n-ar putea fi fără noimă, fiecare întemeindu-se obligatoriu pe un principiu (*LI*). Adunîndu-le, ființele au un strămoș comun ; unindu-le, au o origine comună. Astfel, ele sînt diverse, dar nu dezordonate, sînt multiple, dar nu confuze[8].

Concepînd *Cartea Schimbărilor* nu ca un manual divinatoriu sau numerologic, așa cum era considerată în epoca Han, ci ca o reprezentare a universului în totalitatea și unitatea sa, Wang Bi respinge de la bun început ideea unei multiplicități ireductibile ce ar exclude orice legătură între lucruri. El afirmă că ființele au un „stăpîn"[9], un principiu unic numit *wu*, termen pe care îl preia din *Laozi*. Ca negație a lui *you*, care înseamnă „a avea" sau „a exista", „ceea ce există", *wu* desemnează „ceea ce nu există", nu în sensul de neant sau de nimic, ci în sensul că „nu are" determinările și finitudinea a ceea ce există – cu alte cuvinte, nefiind încă manifestat, nu are contururile realității vizibile. După cum spune Wang Bi, în infinita lor multiplicitate, ființele nu pot exista prin ele însele, ci se trag toate dintr-un fond unic. Astfel, ceea ce e nediferențiat n-ar putea fi o entitate în opoziție cu ceea ce e manifest, reprezentînd „lucrul prin care" (*suoyi*) existentul există. Reluînd formularea lui He Yan :

> Ceea ce există, prin faptul că există, depinde de ceea ce nu există pentru a exista, fenomenele așa cum sînt ele își trag împlinirea din ceea ce nu există încă[10].

Wang Bi o completează astfel :

> Ceea ce nu există încă nu se poate manifesta prin neființă, ci prin ceea ce există deja[11].

Complementaritatea dintre „ceea ce nu există încă" și „ceea ce există efectiv" poate fi înțeleasă ca un raport între „fundamentul constitutiv" (*ti*) și „aplicarea" sa (*yong*). Acest ultim termen, pe care Wang Bi îl preia din *Laozi* 11, unde desemnează eficacitatea paradoxală a ceea ce nu există, și pe care îl împerechează pentru întîia oară cu „fundamentul constitutiv", este „lucrul prin care" orice ființă ajunge să se manifeste :

---

8. *Zhou Yi lüeli* (*Considerații generale despre Cartea Schimbărilor*), capitolul „Ming tuan" („Explicația judecăților despre hexagrame"), p. 591, în operele complete ale lui Wang Bi, editate de LOU Yulie, *Wang Bi ji jiaoshi*, Zhonghua shuju, Beijing, 1980. Despre *Cartea Schimbărilor*, vezi capitolul 11. Pentru o traducere a acestei Clasice cu comentariul lui Wang Bi, ca și a textului său *Zhou Yi lüeli*, *cf.* Richard John LYNN, *The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, Columbia University Press, New York, 1994.
9. Vezi comentariul lui Wang Bi referitor la cartea *Laozi* 47, 49 și 70.
10. *Daolun* (*Despre Dao*), citat de Zhang Zhan (începutul secolului al IV-lea) în comentariul său la *Liezi*, ed. SBCK, 1, p. 2b.
11. Wang Bi, citat de contemporanul său Han Kangbo pe marginea *Marelui Comentariu la Cartea Schimbărilor*.

> Cele zece mii de fiinţe, în toată noblețea lor, îşi găsesc rostul (*yong*) în ceea ce este nediferenţiat, fără de care nu sînt în măsură să-şi dea formă (*ti*). Dacă abandonează ceea ce e nediferenţiat pentru a accede la manifestare, atunci ele pierd ceea ce le face măreţia[12].

Între fundamentul latent şi manifestarea sa există deci acelaşi raport intrinsec ca şi între rădăcină (*ben*), invizibilă şi totuşi esenţială, şi ramuri (*mo*), a căror desfăşurare este semnul manifest. În această imagine comună întregii gîndiri chineze în evocarea distincţiei dintre esenţial şi accesoriu, rădăcina desemnează la Wang Bi în special aspectul primordial al lui Unu, iar ramurile, multiplicitatea manifestărilor sale:

> Dao al spontaneităţii este asemenea unui copac. Cu cît acumulează mai multă substanţă, cu atît se îndepărtează de rădăcină. Cu cît acumulează mai puţină, cu atît se apropie de temei. Să acumulezi înseamnă să te îndepărtezi de adevărul tău [...]; să te mulţumeşti cu puţin înseamnă să dibuieşti temeiul[13].

Toate acestea sînt în mod evident inspirate din *Laozi* 48:

> Să înveţi înseamnă ca zi de zi să creşti
> Să-l urmezi pe Dao înseamnă ca zi de zi să descreşti
> Descrescînd şi tot descrescînd ajungi să nu acţionezi[14].

Wang Bi reia pe cont propriu paradoxul unui demers descrescător care vizează în fapt o mai mare concentrare, de vreme ce este vorba de o încercare de scădere a accesoriului (în sensul în care un sos „scade" pentru a deveni mai consistent) pînă la esenţial. Multiplul se condensează astfel în Unu, care are drept echivalent, în *Marele Comentariu la Cartea Schimbărilor*, „Culmea supremă" (*taiji*). Or, pentru Wang Bi, acest „Unu" sau „Culmea supremă" nu este altceva decît ceea-ce-nu-există, noţiune pe care el o radicalizează – în sensul propriu al termenului –, făcînd din ea rădăcina gîndirii sale şi a existentului în general. În timp ce *Laozi* pare să privilegieze procesul de generare succesivă[15], Wang Bi contopeşte într-o noţiune unică Unu, Dao şi *wu*. Acest nediferenţiat care, pentru *Laozi*, nu era decît un aspect al lui Dao, ocupă un loc central în interpretarea lui Wang Bi şi ajunge să anexeze toate celelalte noţiuni, Dao însuşi fiind redus la o simplă denumire:

---

12. Comentariu la *Laozi* 38. Această primă cuplare a „fundamentului constitutiv" (*ti*) şi a „aplicării" sale (*yong*), care nu apare decît de această dată în scrierile lui Wang Bi, va avea mare succes în contextul budist, apoi în cel neoconfucianist începînd cu dinastia Song. Pentru *Laozi* 11, vezi mai sus, capitolul 7, „Paradoxul".
13. Comentariu la *Laozi* 22.
14. În legătură cu acest pasaj, vezi mai sus, capitolul 7, „Cale negativă sau mistică?".
15. Vezi *Laozi* 40, unde cele zece mii de fiinţe sînt zămislite de ceea ce există, care la rîndul său este zămislit de ceea ce nu există, şi *Laozi* 42, unde Unu, zămislit de Dao, zămisleşte la rîndul său mulţimea fiinţelor.

Dao este o denumire a lui *wu*. Deoarece nu există nimic pe care ceea ce nu e diferențiat să nu-l pătrundă, nimic căruia să nu-i fie origine, avem motive puternice să-l denumim Dao, care înseamnă liniște, nu are existență manifestată și nu poate fi închipuit[16].

Discurs, imagine, sens

Nediferențiatul fiind promovat de Wang Bi la rangul de absolut, se pune problema cuprinderii sale prin discurs, așa cum este ea formulată de Laozi în celebra sa introducere: „Dao cel ce se poate spune nu este Dao cel neschimbător". Wang Bi exprimă în felul lui această neputință de a spune ceea ce nu poate fi spus:

Ai vrea să spui că acest ceva înseamnă prezență, dar nu-i vezi forma. Ai vrea să spui că este absență, dar din el se trag cele zece mii de ființe. Ai vrea să spui că nu există (*wu*) și totuși el împlinește orice lucru. Ai vrea să spui că există (*you*), dar nu vezi cum arată[17].

La fel spune și He Yan:

Acel ceva despre care se vorbește și nu poate fi spus, care este numit și nu poate fi numit, pe care îl vezi și nu are chip, pe care îl auzi și nu are sunet este Dao în deplinătatea sa[18].

Aici încearcă să prindă contur contradicția proprie oricărei tentative de a cuprinde absolutul, în afara oricărei limitări; or, abordarea nu se poate face decît prin discurs, care, prin natura sa, impune determinări. A afirma absolutul înseamnă deja a-l determina:

Dacă există delimitare (*fen*), se pierde absolutul. [...] Toate ființele au o desemnare, un nume, care tocmai prin aceasta neagă absolutul. Îndată ce există nume, există și delimitare; îndată ce există formă, există limitare[19].

„Numele" și „formele" sînt echivalente: delimitările instituie în mod inevitabil distincția și diferențierea în Unitatea originală (cuvîntul *fen*,

16. Comentariu la *Analecte*, VII, 6. Această fuziune este și mai evidentă cînd se face comparație cu perspectiva (puternic nuanțată de cosmologismul epocii Han) din comentariul lui Heshang gong („Bătrînul de pe malul fluviului") despre *Laozi*, unde locul central îl ocupă noțiunea de Unu, și nu cea a nemanifestului, redusă la ideea de vid. *Cf.* Alan K.L. CHAN, *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, State University of New York Press, Albany, 1991, și Isabelle ROBINET, *Les Commentaires du Tao Tö King jusqu'au VII^e siècle*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1977.
17. Comentariu la *Laozi* 6 și 14.
18. *Daolun* (*Despre Dao*), citat de Zhang Zhan în comentariul său la *Liezi*, ed. SBCK, 1, p. 2b.
19. Comentariu la *Laozi* 25 și 38.

conținînd elementul „cuțit" și însemnînd „a decupa", echivalează cu prefixul *de-* sau *dis-*). Îndată ce percepem, distingem, numim, pierdem absolutul. Capitolul 2 din *Zhuangzi* spunea deja:

> Dao nu cunoaște distincții. Limbajul nu se poate referi la veșnicie. Există demarcări pentru că există limbaj. [...] Marele Dao nu are nume, o adevărată vorbire este de fapt o vorbire în care nu se vorbește. [...] Dao, o dată expus, nu mai este Dao; vorba care dezbate poziția pentru și poziția contra nu epuizează ideea. [...] De aceea, cel care știe să dezbată fără să vorbească, cel care cunoaște inefabilul Dao este numit Comoara Cerului[20].

O anecdotă biografică ne relatează o vizită pe care Wang Bi, care nu avea încă douăzeci de ani, i-ar fi făcut-o lui Pei Hui, personaj important, reputat pentru cunoașterea cărții *Laozi* și a *Cărții Schimbărilor*:

> Pei Hui, foarte mirat să-l vadă [pe Wang Bi de o inteligență atît de precoce], îi puse această întrebare: „Nediferențiatul este tocmai acel lucru de care depind cele zece mii de ființe pentru a se împlini. Or, Sfîntul [Confucius] refuza să spună ceva despre asta, în timp ce Laozi vorbea despre acest subiect la nesfîrșit. Cum explicați asta?".
> Wang Bi răspunse: „Sfîntul întruchipa nediferențiatul care, de fapt, nu poate fi comunicat; de aceea nu a vorbit despre el niciodată. Laozi însă, neaflîndu-se decît în ceea se manifestă, vorbea în permanență despre nediferențiat de care ducea lipsă"[21].

Iată, într-adevăr, un frumos eșantion din raționamentele subtile ale lui Wang Bi, bun cunoscător al tehnicii dezbaterii logice, moștenită de la sofiștii din timpul Regatelor Combatante și readusă la moda zilei în „discuțiile limpezi" din secolul al III-lea. Într-un paradox deliberat, Confucius este plasat deasupra lui Laozi și Zhuangzi pentru faptul că s-a contopit atît de bine cu nediferențiatul, încît nu a avut nevoie să vorbească despre el, în timp ce cei doi maeștri taoiști, cantonați în domeniul realității manifeste și al discursului explicit, n-au încetat să vorbească despre acesta din cauză că nu l-au putut întruchipa.

Contradicția inerentă oricărei tentative de cuprindere a absolutului se cristalizează în chiar paradoxul limbajului, care spune ceea ce spune și, în același timp, trimite la altceva. În raportul analogic stabilit de Wang Bi în comentariul său asupra hexagramei 24 (*Fu*, „Întoarcerea") din *Cartea Schimbărilor*, vorbirea este pentru tăcere ceea ce manifestatul este pentru nediferențiat:

> *Fu*, întoarcerea, înseamnă să te întorci la rădăcină. Cerul-Pămînt își face din rădăcină inima. Orice mișcare ce încetează devine liniște, fără

20. Despre limbaj ca decupare, vezi capitolul 4, „«Așa e», «nu e așa»".
21. „Wei shu" („Analele dinastiei Wei") 28, în *Sanguo zhi* (*Cronica celor Trei Regate*), Zhonghua shuju, Beijing, p. 795.

ca liniștea să fie opusul mișcării. Astfel, deși Cerul-Pământ este vast și bogat în cele zece mii de ființe, deși este zguduit de tunet și de suflul vîntului, deși cunoaște nenumărate transformări și zece mii de schimbări, el își găsește adevărata rădăcină în liniștea nediferențiatului (*wu*) suprem. De aceea, cînd încetează orice mișcare pe pământ, apare inima Cerului-Pământ[22].

Așa cum nediferențiatul nu este conceput în mod negativ ca neant sau ca absență a tot ceea ce există, nici tăcerea nu este concepută ca mutism sau ca absență a vorbirii, ci, dimpotrivă, ca ceva ce se află dincolo de vorbire: ceea ce vorbirea nu poate exprima. Invers, așa cum vizibilul are funcția de a manifesta invizibilul, de a arăta direcția originii sale, vorbirea poate indica calea unei întoarceri la adevărul tăcut. În privința cuprinderii prin limbaj a absolutului, ca și a noțiunii de *wu*, Wang Bi împinge reflecția mai departe decît predecesorii săi taoiști, indicînd o posibilitate de cunoaștere a lui Dao ca nediferențiat (în măsura în care nu este limitat de tipul existenței manifestate) într-o mișcare de întoarcere (*fan*) care, conform textului *Laozi* 40, este „însăși mișcarea lui Dao". De vreme ce Dao nu poate fi cuprins în mod pozitiv de nici o definiție sau determinare, rămîne să fie abordat nu frontal, ci în răspăr.

Dacă ceea ce se manifestă are o rădăcină care se descoperă printr-o mișcare de întoarcere, există, în opinia lui Wang Bi, o posibilitatea de a reveni de la sensul literal al discursului, manifestat în „nume" și „forme", la sensul ascuns precum o rădăcină îngropată în pămînt, trecînd prin medierea „imaginilor", adică a figurilor din *Cartea Schimbărilor*. El prefigurează astfel raportul dintre trei niveluri: cel al formulelor atașate hexagramelor sau fiecăreia dintre trăsăturile acestora și, în general, al cuvintelor sau al discursului (*yan*); cel al figurilor hexagramatice sau al „imaginilor" (*xiang*); și, în sfîrșit, cel al semnificației hexagramelor și, în general, al sensului (*yi*). Acești termeni trimit la o frază din *Marele Comentariu* la *Cartea Schimbărilor*: „Cuvintele nu ar putea epuiza sensul ideilor: să fie așadar imposibil să înțelegem ideile sfinților?"[23], punct de plecare al unei întregi dezbateri între secolele al II-lea și al IV-lea asupra naturii realității fundamentale: este ea un „mister" insondabil și inexprimabil sau, dimpotrivă – ca lume umană și fenomenală –, sensibil și accesibil? O astfel de întrebare implică altele, care capătă o turnură sociopolitică: dacă realitatea fundamentală este inexprimabilă, „numele", cuvintele, discursul și, o dată cu ele, funcționarea societății și decuparea operată de aceasta (legi, titluri, funcții) nu sînt decît forme convenționale care, în mod constant, nu desemnează ceea ce ar trebui să desemneze, deși li se întîmplă să lase să se ghicească prezența acelor lucruri. Este convingerea lui Wang Bi:

22. Comentariu asupra interpretării (*tuan*) hexagramei 24 (*Fu*), ed. Lou Yulie (referințe la nota 8), pp. 336-337.
23. *Cf. Xici* (*Marele Comentariu*), A12. Vezi capitolul 11, nota 44.

Figura este ceea ce manifestă sensul. Cuvintele sînt ceea ce explică figura. Nimic nu este mai potrivit ca figura pentru a merge pînă la capătul sensului. Vorbele se nasc din figură, prin urmare, pentru a studia figura, pot fi cercetate cuvintele. Figura se naşte din idee, de aceea, pentru a studia sensul, se poate cerceta figura.
Figura permite să se meargă pînă la capătul sensului, iar cuvintele permit înţelegerea figurii. Astfel, cuvintele sînt făcute pentru a explica figura, dar, o dată ce figura este înţeleasă, cuvintele pot fi uitate. E ca şi capcana al cărei rost stă în iepure : o dată prins iepurele, uiţi de capcană. Sau ca plasa al cărei rost e să prindă peştele : o dată prins peştele, uiţi de plasă. Aşadar, cuvintele sînt capcana care prinde figura ; figura este plasa care prinde ideea.
Iată de ce acela care rămîne la cuvinte nu va ajunge niciodată la figură ; iar cel care rămîne la figură nu va ajunge niciodată la sens. Figura se naşte din sens, dar dacă rămîi la figură, lucrul la care rămîi nu este cu adevărat figura. Cuvintele se nasc din figură, dar dacă rămîi la cuvinte, lucrurile la care rămîi nu sînt cu adevărat cuvintele. Astfel, doar uitînd figura ajungi la sens ; şi doar uitînd cuvintele ajungi la figură. Cunoaşterea sensului stă în uitarea figurii, iar cunoaşterea figurii şi a sensului stă în uitarea cuvintelor[24].

Wang Bi revine aici la discuţia – lansată de *Zhuangzi*, apoi reluată în *Marele Comentariu* la *Cartea Schimbărilor* – pe tema raportului dintre discursul manifest şi sensul implicit. În timp ce, în *Marele Comentariu*, formulele explicitează figurile, adică hexagramele care, la rîndul lor, manifestă semnificaţia subiacentă lăsată de înţelepţi, Wang Bi încearcă să-şi aprofundeze reflecţia împrumutînd de la *Zhuangzi* tema uitării discursului : numai prin „uitări" succesive (mai întîi ale discursului, apoi ale imaginilor) se accede la sens. Nu se pune problema ca sensul să fie căutat în referenţi exteriori, ci ca el să fie găsit în chiar inima discursului – procedîndu-se în acest scop la o reducere, la o scădere (în sensul culinar arătat mai sus[25]).

Acelaşi raport intrinsec leagă figura şi sensul, vizibilul şi invizibilul : figura rezultă din sens întrucît este manifestarea acestuia, dar, pentru a sesiza sensul pornind de la figuri, nu trebuie doar să schimbi între ele exteriorul şi interiorul, ci mai ales să operezi o adevărată mişcare de „întoarcere la rădăcină", la unitatea originară, temă aflată la mare cinste în *Laozi*. Găsim aici aceeaşi oscilare între ceea ce este spus şi ceea ce nu este spus, ca şi între realitatea vizibilă şi cea invizibilă : cuvîntul depinde, pentru a fi spus, de ceea ce nu este spus, dar ceea ce nu este spus are nevoie de cuvînt pentru a se exprima. Prin această reflecţie asupra limbajului, Wang Bi dezvoltă ideea că te poţi

24. *Zhou Yi lueli* (*Observaţii generale asupra Cărţii Schimbărilor*), capitolul „Ming xiang" („Explicaţia cuvintelor hexagramatice"). Imaginea capcanei pentru iepuri şi cea a plasei de prins peşte sînt preluate din *Zhuangzi* 26, vezi mai sus, capitolul 4, nota 26.
25. Vezi p. 255.

apropia de inefabilul Dao – articol de credință tipic confucianist – printr-o întoarcere ce pleacă de la limbaj, dar sfîrșește prin uitarea limbajului, temă eminamente taoistă.

Între nediferențiat și principiul structurant

Pentru Wang Bi, Dao este inefabil, nu poate fi numit, nu este sesizabil prin limbaj sau prin sensuri, dar comportă un principiu de inteligibilitate prin faptul că este, după chipul și asemănarea lui Dao, „neschimbător":

> Dao își are marea sa constanță, iar principiul (*LI*) structura sa generală[26].

Termenul *LI*, pe care Wang Bi îl preia din *Zhuangzi* și la a cărui elaborare contribuie, desemnează caracterul structurat și structurant al lumii, manifestare a lui Dao. Dao este deci în sine, dincolo de orice descriere, dar constanța sa revelează o structură semnificantă inteligibilă, cel puțin pentru înțelept. În comentariul lui Wang Bi la *Cartea Schimbărilor*, acest principiu de inteligibilitate, numit „supremul *LI*" și calificat drept „fundamental" și „necesar", este „lucrul prin care totul este astfel" (*suoyiran*)[27]. Concepția unei ordini intrinsece ființelor și lucrurilor constituie probabil unul dintre elementele cele mai originale ale gîndirii lui Wang Bi; ea apare cu atît mai importantă cu cît anunță marea reflecție „neoconfucianistă" asupra principiului începînd cu secolul al XI-lea[28].

„Constanța" lui Dao conturează o structură în care ființele și fenomenele cele mai diverse își găsesc originea comună într-o unitate fundamentală. Există deci un soi de dialectică între unitatea nediferențiatului (*wu*) și principiul structurant al realității (*LI*), între fundamentul constitutiv (*ti*) și aplicarea lui (*yong*), prin care inefabilul Dao și manifestarea sa – lumea – își găsesc echilibrul armonios. Principiul structurant prin care se manifestă spontaneitatea lui Dao este descris în *Laozi* 25:

> Omul ia ca model Pămîntul
> Pămîntul Cerul
> Cerul pe Dao
> Și Dao pe el însuși (*ziran*).

---

26. Comentariu la *Laozi* 47.
27. Despre elaborarea noțiunii de *LI*, termen ce poate fi întîlnit de opt ori în comentariul lui Wang Bi, în timp ce în textul *Laozi* nu apare niciodată, *cf.* Anne CHENG, „*Yi*: mutation ou changement? Quelques réflexions sur le commentaire de Wang Bi (226-249) au *Livre des Mutations*", in Viviane ALLENTON și Alexei VOLKOV (coord.), *Notions et Perceptions du changement en Chine*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1994, și „*LI* ou la leçon des choses", in *Philosophie*, nr. 44 (1994), Éditions de Minuit, Paris, pp. 52-71.
28. Vezi capitolul 18.

Noţiunea de *ziran* („de la sine astfel"), pe care Wang Bi o înţelege în esenţă în termeni de *suoyiran* („lucrul prin care totul este astfel"), joacă un rol axial în dialectica dintre nediferenţiat şi principiul structurant, altfel spus între un aspect „negativ" şi un aspect „pozitiv" al lui Dao, care este absenţa oricărei determinări, dar a cărui prezenţă în lume este simţită efectiv. A-l califica pe Dao ca nediferenţiat ar putea însemna, într-adevăr, a-l limita la dimensiunea mistică a unei *via negativa*, dar noţiunea unui principiu structurant vine să stopeze orice încercare de a rămîne într-o tăcere apofatică, punînd în valoare acţiunea lui Dao în natură.

Guo Xiang (cca 252-312)

În opoziţie cu gîndirea lui Wang Bi, centrată pe puterea structurantă a nediferenţiatului, se află imanentismul pur, chiar mistic, al lui Guo Xiang, care consideră că fiinţele şi lucrurile se trag din ele însele şi nu se menţin în existenţă decît prin relaţiile care le ţin împreună, nefiind născute dintr-o sursă unică de fiinţă – voinţă personală sau principiu fundamental[29]. Guo Xiang îşi expune concepţia în comentariul său la *Zhuangzi*[30], a cărui idee centrală este golirea nediferenţiatului (*wu*) lui Wang Bi de orice substanţă şi de orice referinţă:

> Ceea ce Laozi şi Zhuangzi numesc *wu* ce este în fond? Este pur şi simplu faptul că ceea ce dă viaţă fiinţelor nu e o fiinţă (*wu wu*) şi că fiinţele trăiesc prin ele însele[31].

Pentru Guo Xiang, *wu* nu este sursa lumii fenomenale aşa cum o concepe Wang Bi, el trebuie înţeles pur şi simplu ca opusul lui a fi (*you*), mai exact ca a nu fi, ca „ceea ce nu există", cu imposibilitatea de trecere sau de transformare din unul în celălalt:

> Aşa cum a nu fi (*wu*) n-ar putea să se transforme în a fi, tot aşa a fi nu s-ar putea transforma în a nu fi. Astfel, degeaba fiinţele se vor transforma în infinite feluri, ele nu vor putea niciodată să nu existe. Din această cauză n-a fost niciodată o vreme cînd nu nu exista nimic; întotdeauna a existat ceva[32].

---

29. Vezi biografia lui Guo Xiang în *Jin shu* (*Analele dinastiei Jin*) 50. Referitor la gîndirea sa, vezi Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", in *T'oung Pao*, 69 (1983), pp. 73-107.
30. Acest comentariu, unul dintre cele mai vechi despre *Zhuangzi* care s-au păstrat şi al cărui text a fost remodelat de Guo Xiang în unica versiune cunoscută astăzi, se pare că îl relua – fiind chiar bănuit de plagiat – pe cel al contemporanului său Xiang Xiu (cca 223-cca 300), unul dintre cei „şapte înţelepţi din boschetul de bambuşi". *Cf.* Livia KNAUL, „Lost Chuang-tzu Passages", in *Journal of Chinese Religions*, 10 (1982), pp. 53-79.
31. Comentariu la *Zhuangzi* 11, ed. *Zhuangzi jishi* de GUO Qingfan, ZZJC, p. 173.
32. Comentariu la *Zhuangzi* 22, p. 332.

Pentru Guo Xiang, *wu* reprezintă „afirmarea unei noncontingențe a lumii, a caracterului de realitate absolută al acestei lumi"[33]. Prin aceasta, el pune capăt în mod hotărît oscilării niciodată stabilizate (pe care Isabelle Robinet o numește „époché") a lui Zhuangzi și întîlnește punctul de vedere al lui Pei Wei (267-300), autorul lucrării *Chongyou lun* (*Despre preeminența lui a fi*), care afirmă, în opoziție cu Wang Bi, că începutul lumii nu este *wu*. Am putea crede, în perspectiva lui Guo Xiang, că infinitatea schimbărilor posibile se oprește la limita dintre a fi și a nu fi; de fapt, tocmai pentru că dincolo de a fi nu se află nimic schimbările se pot desfășura în toată infinitatea lor. Întreaga gîndire a lui Guo Xiang se învîrte în jurul ideii că nu există nici origine, nici principiu explicativ (*suoyiran*) care să dea seamă despre a fi, totul ținînd de ceea ce taoiștii denumesc „de la sine astfel" (*ziran*), acel *sponte sua* latinesc: orice ființă se creează de la sine (*zizao*), se zămislește de la sine (*zisheng*), se obține de la sine (*zide*) etc.:

> Dat fiind că a nu fi nu există, el nu are cum să îl zămislească pe a fi. Or, înainte ca a fi să fie zămislit, el însuși nu poate zămisli. Atunci de cine este el zămislit? Se zămislește el însuși, asta-i totul. Ceea ce nu înseamnă că există un „eu" care zămislește. Eul nu poate zămisli ființe, după cum nici acestea nu pot zămisli eul. Eul este deci de la sine astfel. Faptul că el este de la sine ceea ce este poartă numele de firesc (*tianran*, literal, „ceea ce este dat de Cer"). Firesc înseamnă că nu există acțiune (pentru a-l face să fie într-un fel sau altul). De aceea i se spune ceresc: a te exprima astfel înseamnă a pune în lumină spontaneitatea. [...]
> Astfel, orice lucru se zămislește de la sine și nu se naște din altceva. Așa este Dao al Cerului. [...] Fiecare dintre ființe este de la sine astfel (*ziran*) și nimeni nu știe prin ce (*suoyiran*) este astfel. De aceea, cu cît ființele sînt mai diferite ca formă, cu atît au mai mult în comun faptul că sînt astfel. [...] Care este ființa ce le face să prindă viață? Ele sînt astfel de la sine, asta-i totul.
> Întrebarea este: există sau nu un creator? Dacă nu există, atunci cine poate crea ființele? Dacă există, el nu poate fi de ajuns pentru a face să fie toate formele. Astfel, numai cînd este limpede că toate formele sînt ființe de la sine, numai atunci putem începe să vorbim de creație; de aceea, cînd ești în lumea unde există ființe, totul, chiar și umbra, se transformă de la sine într-o întunecime misterioasă. Așadar, ceea ce creează ființele nu este un stăpîn, ci fiecare ființă se creează în sine. Fiecare ființă creîndu-se în sine, nu depinde de nimic. Asta e rînduiala cea dreaptă a Cerului-Pămînt. [...] Cînd înțelegi acest principiu (*LI*), faci să se întoarcă cele zece mii de ființe la originea lor, înlăuntrul lor, în loc să le faci să depindă de ceva din afară[34].

Așadar, Guo Xiang înlocuiește acel „ceva prin care" nediferențiat al lui Wang Bi cu purul „a fi", care nu poate fi decît „de la sine astfel",

33. Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", p. 100.
34. Comentariu la *Zhuangzi* 2, pp. 24-26 și 53.

reluînd o noţiune ce parcurge ca un fir neîntrerupt întreaga gîndire taoistă, şi anume aceea a unui principiu spontan de a fi şi de a acţiona:

> Cerul-Pămînt este numele generic al celor zece mii de fiinţe. Cerul-Pămînt îşi află temeiul constitutiv în cele zece mii de fiinţe, dar acestea îşi găsesc obligatoriu firul lor cel drept în ceea ce este spontan. Spontanul este ceea ce există, fără să fie acţiune, de la sine astfel[35].

Poetul Ruan Ji (210-263), unul dintre cei „şapte înţelepţi din boschetul de bambuşi", scrie în acelaşi sens:

> Cerul-Pămînt se naşte de la sine, cele zece mii de fiinţe sînt născute din Cerul-Pămînt. În afara spontanului nu există nimic; iată de ce acesta este numele Cerului-Pămînt[36].

Spre deosebire de Wang Bi, Guo Xiang consideră că vizibilul nu se produce pe un fond invizibil; Dao este insondabil tocmai pentru că nu are fond – nu e nimic altceva decît ceea se oferă vederii (acesta este întregul sens al lui „de la sine"). Din această perspectivă, Dao nu desemnează originea, el este doar numele dat spontaneităţii fiinţelor. Pornind de aici, nimic nu se poate produce decît „brusc", „inopinat" sau – pentru a relua expresia din *Laozi* 57 – „uite-aşa!":

> Să cercetăm naşterea fiinţelor: nu e una care să nu se nască brusc de la sine[37].

Procesul nesfîrşit de răbufnire al autocreaţiei comportă în sine un principiu de individuaţie, *fenming* („destin primit în partaj"), „aspectul particularizant care îşi manifestă şi totodată îşi stăvileşte puterea de viaţă, îi dă formă şi existenţă concretă. *Fenming* are un aspect universal, cum este faptul că este limitat în durată (naştere şi moarte), şi un altul personal („capacităţile"), dar caracterul său general este de a fi inevitabil şi impus"[38]. Ceea ce ar putea lăsa să se presupună un determinism total, chiar totalitar, dar în aceasta stă paradoxul, deja exprimat în *Zhuangzi*: numai „aflîndu-ţi pacea în propriile tale limite" poţi să te dedai „plimbării libere" de care vorbeşte Zhuangzi. Numai „coincidenţa fermecată" sau „fuziunea misterioasă"[39] cu limitele şi destinul său permite răbufnirea spontană şi mereu reînnoită a lui a fi, adică a energiei vitale (*qi*):

---

35. Comentariu la *Zhuangzi* 1, p. 10.
36. *Cf.* scurtul său eseu despre Zhuangzi (*Da Zhuang lun*), trad. în engleză de Donald HOLZMAN, *Poetry and Politics. The Life and Works of Juan Chi (210-263)*, Cambridge University Press, 1976.
37. Comentariu la *Zhuangzi* 2, p. 22.
38. Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", p. 81.
39. Aluzie la *Laozi* 56.

> Nu există lucru care să nu-și accepte firea și care să nu coincidă cu propriile sale limite[40].

Autocreația nu se înfăptuiește fără autoreglare, ceea ce face din principiul structurant intern al lucrurilor (*LI*) un alt termen pentru a desemna spontanul:

> Nu există ființă care să nu aibă principiul său, îi este de ajuns să i se conformeze.
> Toate ființele există de la sine, asta-i tot; ele nu se ajută să existe reciproc. Este suficient să le lași să opereze astfel, și principiul se va institui de la sine[41].

În legătură cu descrierea pe care Zhuangzi o dă „omului împlinit" care, „dacă ar fi o inundație pînă la Cer, nu s-ar îneca, iar dacă ar fi o secetă de s-ar topi metalele și pietrele și s-ar pîrjoli pămîntul și munții, nu ar simți căldura", Guo Xiang comentează:

> Oriunde s-ar duce, este în pace, de aceea se simte în largul lui pretutindeni. Dacă îi e indiferent că trăiește sau moare, cu ce-l va deranja că se îneacă sau că îi e prea cald! Dacă omul împlinit nu este afectat de calamități, asta nu înseamnă că le evită. El merge drept urmîndu-și principiul, și astfel, în chip firesc, nu-l paște niciodată nenorocirea[42].

Un asemenea principiu de ordine înscris în firesc, o dată aplicat în domeniul relațiilor sociopolitice, ne duce la ideea adecvării dintre „nume" și „forme", ce predominase în zorii erei imperiale și revenise spre sfîrșitul epocii Han. Guo Xiang consideră că „guvernarea perfectă lasă să funcționeze distincțiile ierarhice care există ca făcînd parte din ordinea firească", în timp ce Wang Bi „concepe o societate ideală care nu ar avea clase, reamintind utopia egalitară a Marii Păci"[43]. Dar gîndirea lui Guo Xiang nu ar putea totuși fi redusă la o ideologie totalitară, deoarece „nu există nici interior, nici exterior, totul este luminat în mod egal"[44]. În vreme ce Wang Bi ar putea fi suspectat de căutarea misterului acolo unde nu este, pentru Guo Xiang misterul nu se află nici înlăuntru și nici în afară, misterul *este* lumea reală: totul există deja și nu există nimic în afara de asta.

Reluînd formula propusă de Isabelle Robinet, Guo Xiang aprofundează interpretarea lui *Zhuangzi* în sensul unui „raționalism mistic" care ar prezenta „lumea ca absolută" prin aceea că „nu are cauză: nu există nimic dincolo de ea, dar ea este infinită în reînnoirea sa; fără cauză, ea este fără de capăt. [...] Astfel, moartea este ștearsă, ca și

40. Comentariu la *Zhuangzi* 2, p. 24.
41. Comentariu la *Zhuangzi* 22, p. 325, și la *Zhuangzi* 2, p. 27.
42. Comentariu la *Zhuangzi* 1, p. 17.
43. Isabelle ROBINET, „Kouo Siang ou le monde comme absolu", p. 102.
44. Comentariu la *Zhuangzi* 2, p. 22.

naşterea: nimic nu se pierde, deoarece nimic nu se creează; individul este înghiţit în veşnicia totală şi unică a naturii, în timpul etern al transformărilor fără început şi fără sfîrşit"[45]. Această perfectă adecvare, chiar identitate a absolutului şi a relativului, face ca o astfel de gîndire să fie foarte adaptabilă la imanentismul budist Mahāyāna. De fapt, comentariul lui Guo Xiang se dovedeşte esenţial în adoptarea budismului de către cărturarii chinezi în termeni preluaţi din *Zhuangzi*[46].

Tradiţia taoistă

Dacă „studierea Misterului" a readus la mare cinste cărţile *Laozi* şi *Zhuangzi*, ea a fost calificată cu totul pe nedrept drept „neotaoistă", fiind o elaborare distinctă a taoismului propriu-zis ce se dezvoltă ca un curent religios, savant şi tehnic mai ales începînd cu dinastia Han tîrzie. Gînditori ca Wang Bi sau He Yan sînt caracteristici pentru tradiţia intelectuală nordică, moştenitoare a exegezei confucianiste a Clasicelor în „scriere veche". Aşa cum s-a văzut, aceasta din urmă se constituise în mare parte în epoca Han, ca reacţie faţă de curentul dominant al „Clasicelor moderne" care, recurgînd la literatura apocrifă, avea un teren comun cu „magicienii" (*fangshi*), ale căror afinităţi şi asemănări cu taoiştii au fost de altfel relevate[47].

Unul dintre textele ce constituie un punct de întîlnire între toate aceste cercuri este *Zhuoyi cantongqi* (*Tripla Conformitate după Cartea Schimbărilor*)[48], atribuit misteriosului Wei Boyang, despre care se crede că ar fi trăit în secolul al II-lea d.Hr. Lucrarea tratează despre producţia de cinabru care serveşte la fabricarea pilulei nemuririi, unul dintre principalele obiectele ale cercetărilor şi experienţelor taoiste. Procesul alchimic este expus prin simbolistica trigramelor şi hexagramelor, combinată cu semnele ciclice (mai ales seria denară a „trunchiurilor cereşti") şi cu mişcările soarelui şi ale lunii, tot atîtea corespondenţe pe care le găsim deja la exegeţii din timpul dinastiei Han.

În comparaţie cu demersul intelectual al lui Wang Bi, care caută să facă din nediferenţiat un absolut mergînd pînă la a i-l anexa acestuia pe Dao, este interesant să observăm că textul *Cantongqi*, în pura tradiţie

45. „Kouo Siang ou le monde comme absolu", pp. 91 *sq.*
46. Comentariul lui Guo Xiang la *Zhuangzi* conţine formulări ce se regăsesc atît în şcoala budistă Mādhyamika, cît şi în şcoala taoistă a „Dublului Mister", în legătură cu care se poate vedea mai jos capitolul 15, notele 3 şi 9.
47. Despre Clasicele „moderne" şi „vechi", vezi capitolul 12, „Bătălia Clasicelor". Pentru *fangshi*, vezi capitolul 10, nota 7, şi capitolul 12, nota 13.
48. Această lucrare de alchimie, atribuită unui autor Han sau poate ulterior, este integrată în marea culegere taoistă *Daozang*. Titlul este interpretat ca însemnînd „Tripla conformitate între căile Cerului, Pămîntului şi Omului" sau „Tripla conformitate între căile *Schimbărilor*, ale taoismului şi alchimiei". *Cf.* FUKUI Kojun, „*A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i*", in *Acta Asiatica*, 24 (1974), pp. 19-32.

cosmologică, asimilează Dao cu Unu sau cu „energia primordială a Culmii supreme" despre care este vorba în apocrifele *Schimbărilor*. La fel se întîmplă la Ge Hong (cca 283-343), autorul textului *Baopuzi* (*Maestrul care îmbrăţişează simplitatea*) şi figură emblematică a tradiţiei cărturăreşti individualiste şi alchimiste a Chinei de sud, puternic marcată de magicienii şi taoiştii din epoca Han:

> Cînd îl cunoşti pe Unu, totul este înfăptuit. Pentru cel ce îl cunoaşte pe Unu, nu există nici un lucru necunoscut. Pentru cel care nu-l cunoaşte pe Unu, nu există nici un lucru posibil de cunoscut. Dao se manifestă mai întîi în Unu. El este deci de o valoare incomparabilă[49].

Aşa cum notează Isabelle Robinet, speculaţiile numerologice asupra *Schimbărilor*, „atît de active în vremea împăraţilor Han, au dispărut aproape complet de pe scena oficială după ei, însă au fost continuate în mod activ în cercurile taoiste, care le-au păstrat astfel tradiţia şi le-au oferit ca moştenire neoconfucianismului din epoca Song; acesta nu a făcut decît să preia torţa a cărei flacără fusese şi este încă întreţinută de către taoism"[50].

---

49. *Baopuzi neipian* (*Tratatul intern al Maestrului care îmbrăţişează simplitatea*), capitolul 18, ed. ZZJC, p. 92, traducere de Kristofer SCHIPPER în *Le corps taoïste: corps physique, corps social*, Fayard, Paris, 1982, p. 175. Despre *Baopuzi neipian* (*Tratatul intern*), *cf.* James R. WARE, *Alchemy, Medecine and Religion in the China of A.D.320*, 1966, reed. Dover, New York, 1981; despre *Baopuzi waipian* (*Tratatul extern*), *cf.* Jay SAILEY, *The Master Who Embraces Simplicity. A Study of the Philosopher Ko hung, A.D.283-343*, Chinese Materials Center, San Francisco, 1978. Despre Ge Hong, *cf.* Gertrud GUNTSCH, *Ko hung. Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien*, Peter Lang, Berna, 1988.
50. *Histoire du taoïsme*, p. 50. De acelaşi autor, *cf. Introduction à l'alchimie intérieure*, Cerf, Paris, 1995.

PARTEA A PATRA

Puternicul impact al budismului

(secolele I-X)

14
Începuturile aventurii budiste în China (secolele I-IV)

În secolele al III-lea și al IV-lea, o dată cu prăbușirea unei întregi viziuni despre lume și a unui întreg sistem de valori statornicite în timpul celor patru secole de domnie a dinastiei Han, o dată cu reafirmarea aspirațiilor individuale, budismul venit din India aduce un nou mod de a concepe existența, răsturnînd complet ideile chineze – proces istoric care, sub împărații Tang, începînd cu secolul al VIII-lea, se va transforma într-o adevărată asimilare.

Originile indiene ale budismului

În India, unde are deja un mare impact, aventura budistă începe cu Gautama Sākyamuni (cca 560-480 î.Hr.), contemporan cu Confucius. Principe moștenitor al unui mic regat de la poalele munților Himalaya, el crește într-o viață de lux și plăceri, la care renunță devenind călugăr cerșetor, după ce are revelația că „totul este o iluzie (*māyā*)" în cursul a patru „ieșiri", cînd este impresionat succesiv la vederea unui bătrîn, a unui bolnav, a unui cadavru și a unui călugăr cu un talger pentru pomeni în mînă. La treizeci și cinci de ani, după ce atinge iluminarea sub Copacul Trezirii (*bodhi*), este cunoscut ca Buddha, „Cel Treaz". Apoi își petrece restul vieții dînd învățături (prima este celebra predică de la Benares) și moare în *parinirvāna* la vîrsta de optzeci și patru de ani.

Mesajul budist se impune ca universal, întrucît transcende limitele ritualurilor vedice, ale intelectualismului din *Upanișade* și ale societății castelor. El încorporează totuși unele elemente ale gîndirii indiene, precum noțiunile de *karma* și renaștere, fundamente ale unei teorii după care *karmele* sau acțiunile din existențele anterioare ale oricărei ființe însuflețite determină devenirea în existențele viitoare. Într-adevăr, existența nu este limitată de un început și de un sfîrșit; trebuie mai degrabă să ne imaginăm o înlănțuire nedefinită de existențe sub diferite forme (zei, oameni, animale, ființe infernale...), în funcție de *karma* bună sau rea acumulată în cursul existențelor precedente.

Cuvîntul *karma* înseamnă faptă sau act. Orice act produce un rezultat sau un rod, bun sau rău. Actul nu este așadar punctual și neutru, ci

purtător al propriilor sale consecințe: „Tot ce există reprezintă un proces karmic: ființele însuflețite sau neînsuflețite, animalele, oamenii și zeii înșiși nu trăiesc decît printr-o existență serială făcută din cauze și roade, în care clipa și actul prezent sînt condiționate de cele ce le precedă și le condiționează pe cele ce urmează"[1]. În consecință, după legea *karmei*, ființele renasc în funcție de natura și calitatea actelor lor trecute, sînt „moștenitorii" acestora. *Karma* devine astfel o teorie „genetică" a acțiunii, ca și cum actele ar fi purtătoare de gene. O dovedește acest dialog dintre călugărul indian Nāgasena și regele indo-grec Milinda (Menandru, secolul al II-lea î.Hr.), dornic să cunoască doctrina budistă:

> – Nāgasena, de ce oamenii nu sînt toți la fel? De ce au o viață lungă sau scurtă? De ce sînt sănătoși sau bolnăvicioși, frumoși sau urîți, puternici sau neputincioși, bogați sau săraci, de viță nobilă sau de neam prost, deștepți sau proști?
> – Dar de ce, mărite rege, plantele nu-s toate la fel? De ce sînt, după soi, acre, sărate, amare, acide, astringente sau dulci?
> – Din cauza semințelor deosebite, presupun.
> – Tot așa, oamenii se deosebesc după actele lor. Preafericitul (Buddha) a spus: „Ființele au drept avere *karma*, ele sînt moștenitorii, părinții, vasalii *karmei* lor: *karma* este ceea ce împarte oamenii în superiori și inferiori"[2].

Imaginea semințelor va deveni clasică pentru descrierea procesului karmic în care renașterile favorabile sau nefavorabile nu sînt recompense sau pedepse, ci pur și simplu rezultatele firești ale unor anumite tipuri de acțiuni. Aportul budismului la teoria *karmei* este că a pus accentul nu pe actul însuși în factualitatea sa, ci pe intenționalitate, a cărei manifestare este actul. Intenția, impulsul psihologic, este generatoare de *karma*, declanșînd astfel o înlănțuire de cauze ce duc la rod. Iată de ce budismul este preocupat mai întîi să stîrpească intenționalitatea, perpetua năzuință spre ceva, pe scurt dorința percepută ca *duhkha*. Termenul desemnează starea de insatisfacție continuă, permanenta suferință ce caracterizează condiția oricărei ființe legate de roata *samsārei* (de la rădăcina *sar-*, care înseamnă „a se scurge" și care evocă „veșnica rătăcire", fluxul constant și universal al existențelor), supusă acesteia. Credința în transmigrație, profund înrădăcinată în cultura indiană, corespunde sentimentului – legat de o stare condiționată – de lipsă de plenitudine și permanență în perfecțiune. După cum spune atît de bine Theresa de Avila, „Dorința noastră este fără leac".

---

1. *Cf.* Guy BUGAULT, *La Notion de prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna – part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1968, p. 25.
2. Dialogul este extras din *Milinda-panha* (*Întrebările lui Milinda*) scris în pali (textul original vorbește de *kamma*, termen pāli corespunzător sanscritului *karma*), vezi traducerea lui Louis FINOT, datînd din 1923 și reeditată în colecția „Connaissance de l'Orient", Gallimard, Paris, 1992, pp. 111-112.

Orice existență este *duhkha* prin faptul că este nepermanență. Iluzia noastră cea mai mare – intuiție centrală a budismului – este convingerea că avem de constituit fiecare un „eu" permanent: acesta este obstacolul major în calea atingerii Absolutului. După teoria „noneului" (*an-ātman*), ființa omenească se reduce la cinci ansambluri (*skandha*) de fenomene pure (corp material, sentimente, percepții, formațiuni mentale, acte de conștiință) care constituie materia primă a ceea ce simțul comun numește „individualitate". Iluzia constă în a suprapune acestor ansambluri de fenomene noțiunea unui „eu" care le conferă o aparență de unitate și de permanență, dar care nu face decît să ne lege de roata existenței.

Scopul ultim este să pui capăt angrenajului dorinței: o dată stinsă dorința, orice *karma* încetează să se mai producă, iar ciclul renașterilor ia sfîrșit, semn că a fost atinsă starea de *nirvāna*. În acest proces nu se pune atît problema de a ieși din roata *samsārei*, cît mai degrabă aceea de a ajunge în mijlocul ei, la butuc, spațiu vid infinit, singurul care scapă de învîrtirea perpetuă a roții. Numai din acest centru tihnit poți deveni conștient de *duhkha* și de haosul *samsārei* în care trăiește omul exteriorizat, continuu descentrat.

Cele Patru Sigilii ale Legii budiste

„Totul este *duhkha*" spune primul dintre Cele Patru Nobile Adevăruri sau Sigilii ale Legii budiste (*dhárma*), propovăduite de Buddha în predica ținută la Benares în urma iluminării sale:

> Iată, o, *bhikkhus* (călugări), Nobilul Adevăr despre *duhkha*. Nașterea este *duhkha*, bătrînețea este *duhkha*, boala este *duhkha*, moartea este *duhkha*; să fii unit cu ce nu iubești este *duhkha*, să fii despărțit de ceea ce iubești este *duhkha*, să nu ai ce-ți dorești este *duhkha*; pe scurt, cele cinci ansambluri de legături (*skandha*) sînt *duhkha*.
> Iată Nobilul Adevăr despre cauza lui *duhkha*. Această sete (dorință, *tanha*) produce re-existența și re-devenirea, este legată de o aviditate pătimașă și găsește pe ici, pe colo, cîte o nouă bucurie, adică setea de plăceri a simțurilor, setea de existență și devenire și setea de nonexistență (autoanihilare).
> Iată Nobilul Adevăr despre încetarea lui *duhkha*. Este încetarea completă a setei: abandonarea ei, renunțarea la ea, eliberarea, desprinderea de ea.
> Iată Nobilul Adevăr despre Cărarea ce duce la încetarea lui *duhkha*. Este Nobila Cărare Octuplă: vederea dreaptă, gîndirea dreaptă, vorba dreaptă, acțiunea dreaptă, mijlocul de existență drept, efortul drept, atenția dreaptă, concentrarea dreaptă[3].

3. Traducere de Walpola RAHULA, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Ed. du Seuil, Paris, 1961, p. 123.

De la bun început, Buddha pune marile chestiuni fundamentale cu o radicalitate care va părea inedită în ochii gînditorilor chinezi. Prezentat adesea ca medic, el începe prin a da un diagnostic lipsit de complezență condiției umane, total aservită și pătrunsă de realitatea lui *duhkha*, de care nu te poți elibera decît prin saltul mîntuirii. Sîntem departe de discuțiile confucianiste despre ceea ce se cuvine să înțelegem prin „natura omenească". Învățătura originală a lui Buddha este înainte de toate o doctrină a salvării, o terapeutică și totodată o înțelepciune, care pune la îndoială speculațiile totuși atît de caracteristice pentru dezvoltările ulterioare ale budismului indian, apărute din necesitatea de a convinge minți experte în logică și dialectică.

Vocația prioritar practică a învățăturii lui Buddha este dezvoltată în „cărarea octuplă" a celui de-al patrulea adevăr. Cele opt ramuri desemnează toate căile de care dispunem în drumul nostru către salvare și care sînt de trei ordine: ceea ce predica din Benares numește „acțiune, mijloc de existență și efort drept" ține de practica morală, „atenția și concentrarea dreaptă" corespund disciplinei mentale a meditației sau contemplației, în fine, „vederea, gîndirea și vorba dreaptă" sînt de domeniul înțelepciunii. Diferitele școli ale budismului se vor distinge nu atît în privința intuiției de bază, cît mai degrabă în privința metodelor de a atinge iluminarea.

Disciplina morală constituie o etapă pregătitoare de condiționare pentru practica spirituală. Regulile ei sînt diferite pentru călugări și pentru laici. Comunitatea monastică (*sangha*) este considerată o elită, viața laicului nefiind *a priori* compatibilă cu exigențele spiritualității. Ca în fiecare formă de viață monahală, există un ansamblu de reguli (*vinaya*, care vor constitui o bună parte din literatura budistă): nonviolență, sărăcie, celibat. Această ultimă regulă a făcut probabil obiectul celei mai puternice rezistențe din partea societății chineze, atît de profund ancorată în cultul familiei și al descendenței. Pentru chinezi, să te călugărești însemna literalmente „să-ți părăsești familia" (*chu jia*) și, prin urmare, să renunți atît la a-ți servi părinții, cît și la a duce neamul mai departe. În plus, formarea unui cler care depășea structurile familiale și politice constituia un fenomen social fără precedent în China și avea să fie la originea celor mai violente reacții și persecuții antibudiste.

În ceea ce privește laicii, ale căror șanse să atingă *nirvāna* par mai reduse, accentul este pus pe ideea de acumulare a meritului (*karma*), mai accesibilă decît noțiunile abstracte și cerințele dure ale Legii budiste. Codul moral de bază al laicului se rezumă la recitarea celor „trei giuvaiere" și la respectarea celor „cinci precepte". Cele „trei giuvaiere" sînt trei formule ușor de reținut, care trebuiau recitate de trei ori:

Îmi găsesc adăpost în Buddha
Îmi găsesc adăpost în Dhárma
Îmi găsesc adăpost în Sangha

Cît despre cele cinci precepte, acestea sînt: să nu distrugi viața, să nu furi, să nu comiți adulter, să nu minți și să te abții de la băuturi care îmbată[4].

Disciplina mentală ține de un ansamblu de practici desemnate prin termenul general de *yoga*[5]. După ce corpul a fost făcut apt exclusiv pentru viața spirituală, se poate practica contemplarea sau concentrarea (*samādhi*, care are o rădăcină comună cu termenul grecesc *synthesis*), îngustînd cîmpul atenției într-un mod și pe o durată determinate de voință, în vederea obținerii unei stări de pace totală, precum o oglindă sau un lac liniștit. Este vorba de disciplinarea minții, de focalizarea cîmpului atenției astfel încît să nu mai fii distras de realitatea exterioară, obiect perpetuu de dorință și atracție, pentru a ajunge la principiul ultim al înțelepciunii.

Această înțelepciune (*prajñā*) ce reprezintă capătul drumului spiritual budist este înțeleasă ca o „contemplare metodică a *dhármelor*". *Prajñā* este capacitatea, la care ajungi prin practicarea metodică a contemplării, să vezi realitatea așa cum este, fără iluzie, adică să vezi că singurele lucruri care „există" cu adevărat nu sînt decît ansambluri de fenomene nepermanente sau *dhárma*. Rezultat final al unei analize care procedează prin reducere, *dhármele* reprezintă, în definitiv, ceea ce este dat în elementele experienței. Ele desemnează lucrurile așa cum sînt ele, fără natură proprie (*sva-bhāva*), în purul lor „astfel" (*tathatā*) și în absența oricărei „înfășări" conceptuale, pentru a relua expresia lui Buddha. „Astfel" este faptul că, în adevărul absolut, lucrurile sînt „astfel și atît", că adevărata lor natură constă în absența oricărei determinări alta decît pura existență. S-ar putea spune că, dacă *nirvāna* este absență pură, *tathatā* este prezență pură: două puncte de vedere diametral opuse despre același adevăr absolut[6]. În fond, termenul *dhárma* desemnează atît lucrurile, cît și adevărul despre lucruri: cînd *dhármele* sînt stabilite în adevărata lor natură, ele se identifică cu *Dhárma*, adică cu Legea budistă (tradusă în chineză prin *fa*).

---

4 *Cf.* Edward CONZE, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement* (tradus după o lucrare în engleză din 1951), colecția „Petite Bibliothèque Payot", Paris, 1978, p. 99. De același autor, *cf. Buddhist Scriptures, selected and translated*, Penguin Books, Harmondsworth, 1959. *Cf.* și TAKAKUSU Junjirō, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, 1947, reed. University of Hawaii Press, Honolulu, 1956.

5 Cuvîntul *yoga* (rădăcina *yuj-*), al cărui sens primitiv este „a înhăma", „a pune în jug", poate însemna nu numai „a îmbina", ci și, foartea adesea, la pasiv, „a fi ajustat", evocînd astfel o „ajustare interioară".

6 Jacques MAY, „La Philosophie boudhhique idéaliste", in *Études asiatiques*, 25 (1971), p. 315.

Evoluția istorică a budismului indian

Budismul originar, popularizat prin Canonul păli Theravāda și Canonul sanscrit Sarvāstivāda, indică o cale de salvare realizabilă de fiecare individ prin el însuși al cărei ideal este întruchipat de *arhat*, „fără de întoarcerea". Ca o reacție la această concepție socotită prea îngustă începe să se contureze, în jurul anului 250 î.Hr., o tendință nouă, cunoscută sub numele de „Marele Vehicul" (Mahāyāna), care califică budismul vechi ca fiind „Micul Vehicul" (Hīnayāna). În timp ce, la origine, salvarea era de neconceput pentru cei neaparținînd elitei monastice, Mahāyāna pretinde că deschide calea mîntuirii pentru toate ființele vii, considerate purtătoare ale naturii-lui-Buddha și deci susceptibile să cunoască iluminarea. În locul arhatului care, obținîndu-și salvarea pentru el însuși, nu operează nici o întoarcere către ființele suferinde, Marele Vehicul propune un ideal de compasiune universală întruchipat de Bodhisattva, „ființa de Trezie", care își refuză accesul la *nirvāna* cîtă vreme nu a făcut să intre toate ființele în această stare privilegiată.

Mahāyāna a început prin a se exprima într-o întreagă literatură de *sūtra*, termen care înseamnă la origine „fir"[7] și care, în budism, desemnează orice text considerat cuvîntul autentic al lui Buddha. În corpusul canonic budist, cel mai voluminos dintre marile tradiții vechi, *sūtrele* nu reprezintă decît unul dintre „Cele Trei Coșuri" (*Tripitaka*), celelalte două cuprinzînd literatura *Vinaya* despre viața monahală și cea a tratatelor și comentariilor (*sāstra* sau *Abhidhárma*, „analiza Legii").

După moartea lui Buddha, învățătura sa, cunoscută timp de două secole numai în valea Gangelui, începe (pe la jumătatea secolului al III-lea î.Hr., moment în care devine universală în forma sa mahāyānistă) să se răspîndească în toate direcțiile, la sud către Ceylon, la nord-vest către Gāndhāra, Kashmir și regatul sciților, apoi de-a lungul drumurilor Asiei Centrale care se întîlnesc la Dunhuang, pe teritoriul chinezesc. În timp ce Hīnāyana a rămas în Asia de Sud (Ceylon, Birmania, Cambodgia, Siam, Laos), tendința mai liberală avea să cunoască o expansiune fără precedent înspre China și întreaga „lume sinizată" (Japonia, Coreea, Vietnam, Tibet).

---

7. În cuvîntul sanscrit *sūtra* se regăsește aceeași metaforă „textilă" ca în cuvîntul franțuzesc *text* și în cel chinezesc *jing*, care, după cum s-a văzut (capitolul 2, p. 66), desemnează scrierile sfinte în general, inclusiv cele ale budismului. *Cf.* Roger CORLESS, „The Meaning of *Ching (Sūtra?)* in Buddhist Chinese", in *Journal of Chinese Philosophy*, 3, 1 (1975), pp. 67-72.

Budismul în China epocii Han

Secolul I d.Hr., cînd apar primele semne ale prezenței budismului pe teritoriul chinezesc, reprezintă începutul unui lung și amplu proces de asimilare a budismului indian de către cultura chineză, proces ce avea să dureze mai multe secole și să aibă repercusiuni profunde și chiar nebănuite. Trebuie să reamintim că budismul a fost, înainte de apariția creștinismului, întîia expresie a unei spiritualități universale și, în același timp, a unei culturi străine ce s-a răspîndit într-o Chină care tocmai își constituise un foarte puternic sentiment al identității sale Han. Favorizat de haosul atît fizic, cît și moral al lumii chineze de după prăbușirea dinastiei Han, epocă urmată de trei secole de fărîmițare, budismul prinde în China rădăcini adînci, intervenind acolo unde mentalitatea confucianistă s-a dovedit deficitară. Astfel, folclorul lumii de dincolo – paradis sau infern –, doctrina *karmei* care îi pune pe toți pe același plan și mai ales idealul budist, fiecare dintre noi avînd în sine germeni pe care îi poate face să înmugurească prin mijlocirea lui Bodhisattva, li se adresează tuturor oamenilor, neținînd cont de distincțiile ierarhice.

Conform legendei, aventura budistă a început în China în timpul dinastiei Han tîrzii, într-o noapte cînd împăratul Ming (d. 58-75) a văzut în vis o divinitate de aur zburînd prin fața palatului său. După ce a identificat-o ca fiind Buddha, împăratul a trimis soli spre vest pentru a afla mai multe. Conform legendei, la întoarcerea acestora a fost construită în capitala Luoyang mînăstirea Calului alb[8]. După cum arată textul *Mouzi lihuo lun* (*Cum ne risipește îndoielile Maestrul Mou*), despre care se crede că a fost compus în sudul Chinei spre sfîrșitul secolului al II-lea de către un chinez convertit la budism, emisarii trimiși de împăratul Ming s-ar fi întors cu o *Sūtra* în 42 de secțiuni[9]. Într-adevăr,

8. Despre acest episod care marchează în mod simbolic intrarea budismului în China, vezi Henri MASPERO, „Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming", în *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient*, 10 (1910), pp. 95-130. De același autor, „Comment le bouddhisme s'est introduit en Chine" (1940), reprodus în *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 279-291. Vezi și Paul DEMIÉVILLE, „La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise", in *Cahiers d'histoire mondiale*, UNESCO, Neuchâtel, 3 (1956), pp. 1-38.

9. Textul *Mouzi*, care se prezintă ca o apologie a budismului scrisă de către un convertit chinez sub formă de întrebări și răspunsuri, este totuși îndoielnic. Pare corect să ne gîndim că nucleul original datează de la sfîrșitul epocii Han, dar textul a cunoscut adăugiri și remanieri pînă în secolul al V-lea. Pentru traducere, vezi Paul PELLIOT, „Meou-Tseu ou les doutes levés", in *T'oung Pao*, 19 (1920), pp. 255-433 și John P. KEENAN, *How Master Mou Removes our Doubts: A Reader-Response Study and Translation of the Mou-tzu Li huo lun*, State University of New York Press, Albany, 1994.

în China există urme incontestabile ale prezenței budiste încă din secolul I[10]. Foarte curînd, la Luoyang se organizează un centru de traduceri, condus de călugări străini veniți din Parția, Sciția, India sau Sogdiana. Cel mai celebru, An Shigao, călugăr part venit la Luoyang pe la 148, în timpul împăratului Huan, avea să-și petreacă vreo douăzeci de ani în China răspîndind credința budistă și formînd călugări chinezi, dintre care primul se pare că a fost Yan Fotiao (sfîrșitul secolului al II-lea)[11].

În timpul dinastiei Han, interesul pentru budism se concentrează în primul rînd asupra nemuririi sufletului, precum și asupra ciclului renașterii și a *karmei*. Aceste noțiuni sînt înțelese mai întîi în contextul mentalității religioase taoiste, ca „transmitere a poverii": binele sau răul comis de strămoși fiind susceptibil de a influența destinul urmașilor, individul este pasibil de sancțiuni pentru greșelile comise de înaintași. Dar, în timp ce pentru taoiști sancțiunea are un caracter colectiv, concepția budistă a *karmei* introduce, ca o noutate, răspunderea individuală[12].

La început, chinezii au acceptat cu o oarecare dificultate ideea reîncarnărilor succesive fără existența unei entități permanente care să se afle înaintea lor. De aici și ideea unui „suflet spiritual" și nemuritor (*shenling*), care transmigrează de-a lungul ciclului renașterilor, în timp ce corpul material se dezintegrează la moarte. Această idee nu face decît să reia credința taoistă într-o existență de dincolo spirituală – sau chiar fizică – a corpului. Un text compus probabil spre sfîrșitul secolului al IV-lea, în timpul dinastiei Jin, sugerează concepția chinezească despre reîncarnare:

> Minunate sînt aceste vorbe ale Maestrului Xiang[13]: „Ce este Cerul? Este numele generic al celor zece mii de ființe. Ce este omul? Este o ființă a Cerului printre altele". De aici tragem concluzia că cele zece mii de ființe și lucruri pot fi numărate, pe cînd Cerul-Pămînt este nesfîrșit. Astfel, transformările nesfîrșite nu ar putea veni de la cele zece mii de ființe și lucruri. Dar dacă acestea nu s-ar reîntrupa, Cerul-Pămînt și-ar găsi sfîrșitul. Or, el nu are sfîrșit, ceea ce dovedește că reîntruparea există.

În ceea ce privește *Sūtra în 42 de secțiuni*, care, potrivit legendei, ar fi primul text budist introdus în China și primul tradus în chineză (în jurul anului 67 d.Hr.), aceasta are, într-adevăr, o origine incertă și constituie o apocrifă.

10. *Cf.* Erik ZÜRKER, „Han Buddhism and the Western Region", in W.L. IDEMA și E. ZÜRKER (coord.), *Thought and Law in Qin and Han China. Studies dedicated to Anthony Hulsewé on the occasion of his eightieth birthday*, Brill, Leiden, 1990, pp. 158-182.
11. Biografiile lui An Shigao și Yan Fotiao ca și ale celorlalți călugări chinezi importanți din secolele II-VI se găsesc în lucrarea *Gaoseng zhuan* (*Biografiile călugărilor de seamă*) compilată de Huijiao (mort în 554), Zhonghua shuju, Beijing, 1992. Vezi traducerea în franceză a lui Robert SHIH, *Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao*, Institut Orientaliste, Louvain, 1969.
12. *Cf.* JAN Yün-hua, „The Chinese Understanding and Assimilation of Karma Doctrine", in Ronald W. NEUFELDT (coord.), *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, State University of New York Press, Albany, 1986, pp. 145-168.
13. Este vorba de Xiang Xiu (cca 223-cca 300), unul dintre cei „șapte înțelepți din boschetul de bambuși", presupusul autor al unui comentariu despre *Zhuangzi*; vezi mai sus, capitolul 13, nota 30.

În tratatele vechi se spune şi că „cei zece mii de germeni se înalţă, apoi coboară: toate fiinţele vii decad rînd pe rînd". Sfinţii care au compus *Schimbările* au scrutat deja culmea supremă. „Cercetînd în adîncime minţile, ei cunoşteau transformările", „pătrunzînd în străfundul structurii [universului], înţelegeau perfect natura"[14].

Dacă pînă şi minţile pot fi cercetate în adîncime, este imposibil ca ceea ce are formă să nu fie numărabil. Astfel, oamenii şi lucrurile sînt în număr determinat, sinele şi celălalt au contururi aparte. Existentul nu se poate nimici pentru a deveni inexistent, celălalt nu se poate transforma pentru a deveni sine. [Entităţile] se condensează pentru a se risipi, dispar pentru a reapărea, se învîrtesc într-un ciclu fără sfîrşit. [...]

Adăugaţi la aceasta că spiritul şi materia formează o pereche naturală. Cînd perechea se desparte sau se împreunează, transformările sînt moartea şi viaţa. Cînd materia se condensează sau se risipeşte, tendinţele sînt mersul înainte şi întoarcerea. Orice om, orice fiinţă, în transformările sale, are tendinţa să meargă; dar orice mers are o rădăcină, de aceea se reîntoarce la ceea ce a fost dintotdeauna. Dacă este adevărat că risipirea înseamnă confuzie, la fel de adevărată este şi reciproca: condensarea nu poate fi dezordine. Cu cît mergi mai departe [în moarte], cu atît întoarcerea [la viaţă] este mai aproape. [...]

Astfel, orice viaţă trăită în prezent este o viaţă deja trăită în trecut. Ceea ce s-a petrecut înaintea vieţii de acum este viaţa anterioară. Dacă nu ştim ce devine trupul, această idee rămîne pentru noi obscură. Dacă nu cunoaştem trezirea finală, cum să pretindem că deţinem iluminarea? Cel ce vorbeşte azi ştie numai că sinele său trecut nu este cel de azi, dar nu ştie că sinele său de azi este şi cel din trecut. Cel ce e capabil să înţeleagă, punînd pe acelaşi plan viaţa şi moartea, spune că moartea şi viaţa sînt precum veghea şi somnul[15]. Cît adevăr e în spusele sale![16]

Budismul nordic şi budismul sudic

În marea aventură a budismului în China pot fi distinse trei mari faze. În faza pregătitoare (secolele III-IV), budismul se întrepătrunde cu controversele dintre diferitele şcoli ale vremii. În perioada următoare (secolele V-VI), originile sale indiene sînt pe deplin recunoscute şi asumate. În fine, o dată cu marea înflorire culturală a Chinei în timpul dinastiei Tang (secolele VII-VIII), budismul reîncepe să se sinizeze, dar de această dată în cunoştinţă de cauză, ceea ce ne permite să vorbim despre o adevărată asimilare.

14. Citate din cele două comentarii la *Cartea Schimbărilor*. *Xici* (*Marele Comentariu*) B3 şi *Shuogua* (*Explicarea figurilor*) 1.
15. Idee îndrăgită de Zhuangzi, vezi capitolul 4, „Vis sau realitate".
16. *Geng seng lun* (*Despre reincarnare*) de Luo Han (cca 300-380), reprodus la p. 30 a volumului I din *Zhongguo fojiao sixiang xuanbian* (*Fragmente alese din textele budiste chineze*şti), compilaţie în mai multe volume editată începînd din 1981 de Zhongua shuju, Beijing, unde poate fi regăsit textul chinezesc al celor mai multe dintre citatele care urmează.

În plan istoric, prima perioadă este marcată de scindarea Chinei în două dinastii, cea de Nord şi cea de Sud, ceea ce are drept urmare dezvoltarea unui budism nordic şi a unui budism sudic. În 311, cade în mîinile invadatorilor Xiongnu (cunoscuţi în Europa sub numele de huni) Luoyang, capitala dinastiei Jin (265-420), urmată în 316 de Chang'an. Aceste două date marchează sfîrşitul controlului chinezesc asupra nordului pentru o perioadă de trei secole, pînă la reunificarea teritoriului de către împăraţii Sui în 589. Puterea imperială chineză, însoţită de ofiţeri, cărturari şi călugări, este nevoită să emigreze în sud şi să se instaleze la Jiankang (astăzi Nankin). Viaţa îşi reia astfel cursul sub împăraţii din dinastia Jin orientală, în timpul căreia se formează budismul intelectual specific păturii cărturăreşti. Aceasta încearcă să facă o legătură între propria-i tradiţie culturală şi mesajul budist, înţeles pe atunci mai ales în termeni preluaţi din „studierea Misterului"[17].

Budismul sudic diferă radical de cel din nord, aflat sub egida împăraţilor nechinezi care fac din el o religie de stat. Mai puţin preocupaţi de literatură şi filozofie, călugării sînt folosiţi ca sfetnici politici, chiar militari, şi apreciaţi pentru puterile lor oculte. În China de Nord, aflată sub puterea „barbară" şi sfîşiată de războaie, predomină un budism devoţional, preocupat mai ales de moralitate, meditaţie şi practică religioasă. Prin comparaţie, sudul apare ca mai privilegiat din punct de vedere material, dar pe plan intelectual şi spiritual el moşteneşte spiritul blazat şi dezabuzat al „discuţiilor limpezi", care degenerează de aici înainte într-un hedonism decadent. Cărturarii, care în mod tradiţional se mobilizau în jurul misiunii lor morale şi politice de păstrători ai lui Dao, se lasă de acum înainte în voia unui scepticism ce îşi găseşte ecouri în tema budistă „totul este trecător".

O dată cu scindarea dintre nord şi sud încep să se contureze două stiluri de traducere a textelor budiste. La sfîrşitul dinastiei Han, traducerile elaboraseră un idiom convenţional care răspundea obiectivului destul de sumar de a reda textele sanscrite în mod simplu, liber dar inteligibil. Începînd din secolul al IV-lea, în sud începe să se dezvolte un stil mult mai rafinat, chiar literar, potrivit pentru traducerea textelor scurte sau narative, susceptibile să intereseze un public mai cultivat.

Dhyāna *şi* Prajñā

Încă de la începutul secolului al III-lea, după căderea dinastiei Han, în abordarea chinezească a budismului se schiţează două centre principale de interes, care corespund celor două mari părţi ale doctrinei budiste: *dhyāna* (concentrarea) şi *prajñā* (înţelepciunea). Termenul greu traductibil *dhyāna* desemnează în budismul canonic din India un

17. Referitor la „studierea Misterului", vezi capitolul precedent.

ansamblu de exerciții, definite amănunțit și gradate, avînd drept scop obținerea diverselor stări de concentrare și purificare mentală care țin de *yoga*. Călugărul part An Shigao, activ la Luoyang începînd din a doua jumătate a secolului al II-lea, pune accentul pe textele *dhyāna*, asociate mai ales cu budismul Hānayāna, care tratează în special tehnicile de control mental, de respirație și suprimare a pasiunilor. Primele texte traduse în China vorbesc mai puțin despre adevărurile fundamentale ale budismului și mai degrabă despre practicile sale, iar în multe traduceri se folosește terminologia taoistă. O dovadă este prefața călugărului budist Dao'an (312-385) la comentariul său despre *Anāpāna-sūtra* :

> *Anāpāna* este expirația și inspirația. Acolo unde se află Dao, nu e nimic care să nu i se conformeze ; acolo unde stă Virtutea sa, nu e nimic care să nu o respecte. Iată de ce *anāpāna* ajunge la deplinătate prin concentrarea respirației, iar cele patru *dhyāna* prin concentrarea trupului. Concentrarea respirației cuprinde șase stadii, iar concentrarea trupului patru etape. Stadiile treptate sînt „descreșterea, continuarea descreșterii, atingerea inacțiunii". Etapele distincte sînt „uitarea dincolo de uitare, atingerea nedorinței"[18].

Budismul din timpul dinastiei Han se adresase la început unui public popular, insistînd pe practicile de meditație, dar și pe tema compasiunii și a acumulării *karmei* care se traducea în special prin daruri făcute comunității monastice. În ochii unui public deja adaptat la exigențele taoismului religios pentru care budismul nu era în fond decît o variantă ce deschidea o nouă cale spre nemurire[19], între cele două avea să se producă inevitabil un amalgam, însoțit de o încercare de „recuperare" reciprocă. Conform unei tradiții taoiste, Laozi, după ce dispăruse în partea de apus a Chinei, și-ar fi urmat drumul pînă în India, unde i-ar fi „convertit pe barbari" și ar fi devenit Buddha. Ideea că Buddha nu era decît o reîncarnare a lui Laozi își află apoteoza în *Sūtra despre convertirea barbarilor* (*Huahu jing*). Obiect al unei celebre dispute ce avea să reînvie în secolul al IV-lea, apoi în secolele al VI-lea și al VII-lea,

18. Textul *Anāpāna-sūtra* a fost tradus în timpul dinastiei Han de către An Shigao sub titlul *Da anban shouyi jing* (*Marea Sūtra despre atenția aplicată la inspirație și la expirație*). Această prefață este reprodusă în *Zhongguo fojiao sixiang zilliao xuanbian*, vol. I, p. 34. Cele patru *dhyāna* sînt patru feluri de meditație, definite ca mijloace de a trece de la reacțiile noastre obișnuite la stimulii senzoriali. Ultimele două fraze citează și parafrazează textul *Laozi* 48 (vezi mai sus, capitolul 7, „Cale negativă sau mistică?").

19. În studiul său „Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A.D.)", in *Artibus Asiae*, 47 (1986), pp. 263-316, Wu Hung notează că, pentru chinezii de rînd din epoca Han, Buddha era un zeu străin care atinsese nemurirea, era capabil să zboare, să se metamorfozeze și să ajute ființele ; astfel, el a fost pus pe același plan cu nemuritorii taoiști Xi Wangmu (regina-mamă din vest) și Dong Wanggong (regele-tată din est) și asociat ca și ei cultelor imortalității și riturilor funerare.

această *sūtra*, compusă de fapt în jurul anului 300 d.Hr. pentru nevoile momentului, dovedește relațiile complexe dintre budism și taoism[20].

Erik Zürker[21] vorbește despre un adevărat fenomen de „hibridare", mai curînd în păturile populare decît în rîndul elitei, după cum demonstrează absorbția de elemente budiste în școala taoistă a Giuvaierului sfînt (Lingbao), al cărei corpus scriptural începe să capete formă, se pare, spre sfîrșitul secolului al IV-lea. Lingbao pare să se fi inspirat din budism în mod și mai deliberat decît Maoshan (sau Shangqing, „Înalta Puritate"), celălalt mare curent al taoismului sudic, apărut cu cîteva decenii mai devreme, ca o reacție față de invadatorii din nord[22]. Probabil că unele tehnici de vizualizare (*guan*) proprii budismului Mahāyāna au stimulat sau măcar au subliniat noțiuni analoage ale taoismului, iar concepția taoistă a scrierii talismanice a fost întărită prin descoperirea formulelor magice (*mantra* sau *dhāranī*) din *sūtrele* budiste.

Dincolo de practicile *dhyāna*, doctrina budistă face să culmineze calea adeptului în înțelepciune (*prajñā*), ansamblu de speculații despre natura-lui-Buddha și realitatea ultimă a *dhármelor*. Această tradiție cunoaște în China un prim succes sub impulsul unui scit, Lokaksema (cu echivalentul chinezesc Zhi Loujiachan, adesea prescurtat în Zhichan). Sosit la Luoyang, capitala împăraților din dinastia Han tîrzie, pe la 167, aproape în aceeași vreme cu partul An Shigao, el se dedică traducerii textelor din Prajñā-pāramitā (literal „perfecțiunea înțelepciunii")[23].

---

20. În legătură cu dispariția lui Laozi în vest, vezi capitolul 7, „Legenda". Pentru o bună recapitulare a controversei asupra „convertirii barbarilor", vezi Kristofer SCHIPPER, „Purity and Strangers: Shifting Boundaries in Medieval Taoism", in *T'oung Pao*, 80 (1994), pp. 62 *sq*. În anul 520, în fața împăratului Xiaoming din dinastia Wei de Nord, între budiști și taoiști a avut loc o dezbatere pentru a se stabili, pe baza textelor (unele chiar false), care este cel dintîi: Buddha sau Laozi. Astfel, textul fals *Qingjingfa xing jing* (*Sūtra pentru răspîndirea Legii limpezi și pure*) pretindea că „Buddha trimisese trei discipoli în China pentru a-i transmite învățăturile și a converti poporul. Bodhisattva Rutong a fost numit de către chinezi Kong Qiu (Confucius), Bodhisattva Guangjing a fost numit Yan Yuan (discipolul lui Confucius), iar Mahākāsyapa (discipolul lui Buddha) a fost numit Laozi"...

21. *Cf.* „Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence", in *T'oung Pao*, 66 (1980), pp. 84-147.

22. Despre Maoshan (sau Shangqing) și Lingbao, se poate consulta Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme des origines au XIV^e siècle*, Cerf, Paris, 1991, capitolele 5 și 6 și *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 vol., Publication de l'École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1984; de asemenea, Stephen R. BOKENKAMP, „Sources of the Ling-pao Scriptures", in Michel Strickmann (coord.), *Tantric and Taoist Studies*, vol. 2, Institut Belge des Hautes Études, Bruxelles, 1983, pp. 434-486; Michel STRICKMANN, *Le Taoïsme du Mao Chan. Chronique d'une révélation*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, *Paris*, 1981.

23. Printre *sūtrele* Prajñā-pāramitā traduse încă din timpul dinastiei Han de Lokaksema figurează *Astasāhasrikā* (*Perfecțiunea înțelepciunii în 8.000 de rînduri*), una dintre cele mai vechi, datînd probabil din secolul I î.Hr., care a servit ca bază pentru versiuni fie lungite, fie rezumate. Primele două versiuni rezumate, terminate în secolul al IV-lea, sînt cunoscutele *Sutra Diamantului* și

Aceasta reprezintă o dezvoltare caracteristică a budismului Mahāyāna în India încă din secolul al II-lea î.Hr. și începe să se prindă rădăcini în China, în principal în budismul intelectual din sud, pe la jumătatea secolului al III-lea. Paralel cu influența budistă asupra taoismului religios, în secolul al IV-lea, în regiunea bazinului inferior al fluviului Yangzi se dezvoltă o formă hibridă de „studiere a Misterului", care amestecă noțiunea de vacuitate proprie textelor Prajñā-pāramitā cu idei provenite din „Cele Trei Mistere" (*Laozi* și *Cartea Schimbărilor* în interpretarea lui Wang Bi, la care se adaugă *Zhuangzi* editat de Guo Xiang).

Schimburile intelectuale în budismul sudic

Prin schimburile de idei asupra vacuității, budismul ajunge la cercurile cărturarilor din sud, ocupați în acea vreme cu speculațiile privind raporturile dintre „temeiul constitutiv" (*benti*) și „aplicarea sa" (*fayong*), primul fiind perceput ca un a nu fi (*wu*) asimilat cu vacuitatea budistă, iar al doilea ca un a fi (*you*), realitatea relativă așa cum este ea percepută. Astfel, primele șapte școli ale budismului chinez, care se constituie în mare parte în sud, se despart în adepții lui *wu*, care se declară continuatorii lui Wang Bi, și adepții lui *you*, mai apropiați de Guo Xiang. Se fac încercări mai mult sau mai puțin fericite de a pune în relație budismul cu experiența intelectuală chinezească, începînd cu metoda cunoscută sub numele de *geyi*. Utilizată îndeosebi de traducătorii și propovăduirii Legii budiste cu scopul de a o face mai direct accesibilă, ea constă în „a face să coincidă sensul" sau „în a împerechea noțiunile" budiste cu noțiunile chinezești cunoscute, în principal cu cele taoiste. Spre exemplu, trezirea (*bodhi*) este înțeleasă ca Dao, stingerea (*nirvāna*) ca neacțiune (*wuwei*), arhatul budist este asimilat cu „omul adevărat" (*zhenren*) taoist, iar noțiunea de „astfel" (*tathatā*) este redată prin cea a „nonexistentului originar" (*benwu*). Această metodă, care sfîrșește prin a cădea în desuetudine după sosirea lui Kumārajīva în 402, este una dintre caracteristicile principale ale fazei de implantare a budismului în secolele al III-lea și al IV-lea, în care dezbaterile se formulează în termeni chinezești, iar la textele budiste se face apel doar pentru a susține argumentarea[24].

La curtea împăraților din dinastia Jin orientală, care domnesc peste partea de sud a Chinei între 320 și 420, călugării și adepții laici ai

---

Sūtra Inimii, întotdeauna asociate de chinezi și recitate una după alta. *Cf.* Edward CONZE, *Buddhist Wisdom Books, containing the Diamond Sūtra and the Heart Sūtra*, Allen & Unwin, Londra, 1958.

24. *Cf.* T'ANG Yung-t'ung, „On *ko-yi*, the earliest method by which Indian Buddhism and Chinese thought were synthesized", in W.R. INGE *et al.*, *Radhakrishnan, Comparative Studies in Philosophy Presented in Honour of his Sixtieth Birthday*, Allen & Unwin, Londra, 1951, pp. 276-286, și Whalen LAI, „Limits and failure of *ko-i* (concept-matching) Buddhism", in *History of Religions*, 18, 3 (1979), pp. 238-257.

budismului stau alături de figurile marcante ale scenei literare și artistice a epocii, precum Xie An (320-385), Wang Meng (cca 309-347), poetul Xu Xun (secolul al IV-lea) sau celebrul caligraf Wang Xizhi (cca 307-365). Toate aceste personaje trăiesc în anecdotele *Noii culegeri de ziceri mondene*, atribuită principelui Liu Yiqing (403-444)[25]. Unul dintre călugării cei mai de seamă din secolul al IV-lea, Zhi Dun sau Zhi Daolin (314-366) este cunoscut ca mare amator de „discuții limpezi". Autor al unui comentariu de factură budistă la primul capitol din *Zhuangzi*, Zhi Dun subliniază că relația noastră de zămislire cu Unul, atît de preamărită de cosmologia chineză, nu face decît să ne aservească „roții renașterilor" și să ne încătușeze într-o existență condiționată, percepută ca *duhkha*. Lăsînd la o parte noțiunile de Dao și de Cer, care în mod tradițional denotă unitatea existentului, Zhi Dun recurge în mod deliberat la un termen diferit, cel de *LI*, din care face un principiu ontologic, absolut și transcendent, opus de aici înainte în scrierile budiste obiectelor sau evenimentelor experienței empirice (*shi*). Distingerea a două niveluri, cel al „realității ultime" și cel al „realităților fenomenale", vine deci să se substituie alternanței creatoare Yin – Yang și relației organice dintre ființe și creatorul lor, Dao. Zhi Dun are ca discipoli personalități marcante precum Xi Chao (cca 336-377), care își expune viziunea proprie asupra budismului în *Fengfa yao* (*Punctele esențiale ale Dhármei*)[26].

Nemulțumiți de prezența elitei cărturărești, călugării budiști, dintre care mulți provin din familii aristocratice, lucrează activ în favoarea adoptării budismului la curte. Acest lucru se va întîmpla în 381, cînd împăratul Xiaowu (d. 373-396) aderă în mod oficial la doctrina budistă și devine el însuși un laic atît de evlavios, încît construiește o mînăstire chiar în incinta palatului. Acest entuziasm imperial va stîrni curînd reacții împotriva extravaganței cheltuielilor și intervenționismului clerical în afacerile statului. Concepția confucianistă tradițională a puterii imperiale, de natură supremă deoarece vine de la Cer, suportă greu intruziunea „statului în stat" reprezentată de comunitatea monastică budistă. Considerată în India ca un corp autonom guvernat de propriile-i legi, dincolo de jurisdicția autorităților civile și politice, ea este compusă din călugări cărora suveranul le datorează respect. În marea dezbatere ce are loc în 340 la curtea împăraților Jin în jurul întrebării dacă în fața împăratului călugării trebuie sau nu să se prosterneze, aceștia au cîștig

25. Despre *Shishuo xinyu*, vezi mai sus, capitolul 13, nota 3. Despre Xie An, vezi Jean-Pierre DIÉNY, *Portrait anecdotique d'un gentilhomme chinois, Xie An (320-385), d'après le Shishuo xinyu*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993.

26. O serie de pasaje traduse pot fi găsite în Erik ZÜRKER, *The Buddhist Conquest of China*, 2 vol., Leiden, 1959, vol. I, pp. 164-176, și în Kenneth CH'EN, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton University Press, Princeton, 1962, pp. 70 *sq*. De același autor, vezi *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1973.

de cauză, acordîndu-li-se, într-o primă etapă, autonomia, pe care o apără cu tărie celebrul Huiyuan (344-416):

> Cei ce au intrat în ordinele călugărești (literal: care și-au părăsit familia) trăiesc în afara limitelor, au tăiat orice legătură cu lumea. [...] Din clipa în care rostesc legămîntul, astfel de oameni încep prin a lăsa de-o parte frivolitățile, iar fermitatea idealului lor se materializează în schimbarea veșmintelor. Toți cei ce se călugăresc se retrag din lume pentru a porni în căutarea idealului lor și își schimbă obiceiurile pentru a-și împlini calea. Schimbîndu-și obiceiurile, ei dobîndesc o ținută exterioară ce nu se mai conformează riturilor lumești; retrăgîndu-se din lume, ei trebuie să tindă spre înălțarea felului lor de a fi. [...]
> Lăuntric, călugărul se află în opoziție cu ceea ce este cel mai important în relațiile firești, fără să nesocotească totuși pietatea filială; în afară, el nu-și arată deferența față de poziția suveranului, fără să fie totuși lipsit de respect. În această privință, reiese că cel ce trece dincolo de lucrurile schimbătoare și superficiale pentru a căuta Originea este însuflețit de un principiu profund și o intenție sinceră. Și este limpede că cel ce trage adînc aer în piept pentru a vorbi despre virtutea omeniei are cît se poate de puține merite și efecte binefăcătoare[27].

Budismul și dinastiile nechineze din nord

În timp ce în sud budismul prosperă sub oblăduirea împăraților, nordul Chinei este măcinat de rivalități continue între cîrmuitorii nechinezi aflate în fruntea unor populații de origine turcă sau tibetană. Primii care se impun sînt hunii, care pun stăpînire pe capitalele Luoyang în 311 și Chang'an în 316. În acest context de instabilitate și insecuritate, călugării preferă se se pună în serviciul suveranilor ca sfetnici, prevalîndu-se uneori de puteri oculte pentru a stimula convertirile la Legea budistă. Fotudeng, călugăr originar din Asia Centrală sosit la Luoyang în jurul anului 310, în toiul tulburărilor ce agitau China de nord, pune la dispoziția întemeietorului „barbar" al dinastiei Zhao tîrzii (319-352) priceperea și puterile sale magice, pe care le folosește mai ales pentru a aduce ploaia[28].

În zona controlată de împărații din dinastia nordică Liang la începutul secolului al V-lea se dezvoltă unul dintre marile centre ale budismului

---

27. *Shamen bu jing wangze lun* (*Călugării nu sînt obligați să-și arate respectul față de regi*), secțiunea a doua intitulată „Chi jia" („Intrarea în ordinele călugărești", literal „părăsirea familiei"), text reprodus în *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian*, vol. 1, pp. 81 *sq*. Referitor la această controversă, vezi Leon HURVITZ, „«Render unto Caesar» in Early Chinese Buddhism", in *Sino-Indian Studies*, 5, 3-4, (1957), pp. 96-114, și Léon VANDERMEERSCH, „Bouddhisme et pouvoir dans la Chine confucianiste", in *Bouddhismes et Sociétés asiatiques*, L'Harmattan, Paris, 1990. Despre Huiyuan, vezi mai jos.
28. *Cf.* Arthur F. WRIGHT, „Fo-t'u-teng", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11 (1948), pp. 322-370.

chinez, Dunhuang, punct de convergență a drumurilor nordice și sudice ce traversau Asia Centrală. Totul începe în 366, cu săparea unor grote în coasta dealurilor. De-a lungul vremii, ele sînt împodobite cu splendide fresce și sculpturi, și aici am putea cita Grota celor o Mie de Buddha, mărturie a evoluției artei chinezești între secolele al IV-lea și al XIII-lea.

Toate dinastiile nechineze ce se succedă în nord încurajează dezvoltarea budismului care, fiind ca și ele de origine străină, le procură un fundament spiritual și o legitimitate politică în afara valorilor chineze tradiționale. În 399, cînd care împărații din dinastia Qin tîrzie controlează nordul Chinei, călugărul Faxian părăsește China și pleacă în India în căutarea Legii, inaugurînd astfel o lungă tradiție de pelerinaje. La întoarcerea sa în 413, el începe să traducă textele pe care le-a adus și care privesc în principal regulile vieții monahale (*Vinaya*).

Cîțiva mari călugări din secolul al IV-lea: Dao'an, Huiyuan, Daosheng

Originar din nordul Chinei și descendent al unei familii confucianiste, Dao'an (312-385) este fără îndoială călugărul care a marcat cel mai mult secolul al IV-lea[29]. Sub îndrumarea lui Fotudeng, el studiază atît texte Prajñā cît și texte Dhyāna, despre care scrie comentarii, impregnate la început de metoda *geyi*, pe care o va respinge ulterior în numele exigenței unui budism mai autentic. În 365, Dao'an este constrîns de neîntreruptele războaie din nord să se refugieze în sud, în actuala provincie Hubei, unde înfăptuiește o operă considerabilă de promovare a budismului, atît pe planul devoțiunii, cît și pe plan textual. El compilează primul catalog al tuturor traducerilor de texte budiste începînd cu dinastia Han[30], enunță regulile vieții monahale și inaugurează un cult al lui Maitreya – Buddha cel ce va să vină, care stă în cerul Tusita, așteptînd momentul coborîrii pe pămînt. În 379, Dao'an se întoarce în nord, la Chang'an, unde contribuie la traducerea Canonului școlii vechi Sarvāstivāda în cadrul unei echipe formate în jurul lui Sanghabhuti și Sanghadeva, monahi originari din Kashmir. Acest grup de traducători avea să pregătească terenul marelui Kumārajīva, despre care va fi vorba ceva mai departe[31].

---

29. *Cf.* Arthur E. LINK, „The Biography of Tao-an", in *T'oung Pao*, 46 (1958), pp. 1-48; „The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajñā Ontology", in *History of Religions*, 9 (1969-1970), pp. 181-215; (coaut. Leon N. HURVITZ) „Three Prajñāpāramitā Prefaces of Tao-an", in *Mélanges de sinologie offerts à Paul Demiéville*, vol. 2, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1944, pp. 403-470.
30. Este vorba despre *Zongli zhongjing mulu* (*Catalogul general al sūtrelor*), cunoscut și sub titlul de *An lu* (*Catalogul lui An*), care numără 611 titluri.
31. Despre școala Sarvāstivāda sau „calea realismului integral", vezi mai sus, „Evoluția istorică a budismului indian". Întemeiată în Kashmir, această școală era o ramură

Dao'an pare deci să fi jucat, în această primă perioadă de aclimatizare, un rol de „placă turnantă". Foarte bun cunoscător atît al literaturii Prajñā-pāramitā, cît şi al celei de „studiere a Misterului", el întruchipează îmbinarea culturilor chineză şi budistă; familiarizat cu textele Prajñā şi Dhyāna, el reuneşte cele două mari tendinţe ale budismului Han. Tot el face legătura dintre budismul nordic şi cel sudic şi introduce literatura Sarvāstivādin, continuată în sud de discipolul său Huiyuan. Pregătind astfel sosirea şi activitatea lui Kumārajīva, Dao'an deschide calea unei noi ere în istoria budismului în China.

În cursul lungii sale cariere, Dao'an a avut sute de discipoli, dintre care cel mai cunoscut a fost fără îndoială Huiyuan (344-416). După ce a crezut că găseşte calea în Clasicele confucianiste, apoi în *Laozi* şi *Zhuangzi*, acesta are revelaţia adevărului la douăzeci şi unu de ani, cînd îl aude pe Dao'an vorbind despre *Sūtra* Prajñā. Fără a mai sta pe gînduri, se călugăreşte şi ajunge, la rîndul lui, să predea scrierile budiste prin metoda *geyi*. Cînd Dao'an se întoarce în nord, Huiyuan se stabileşte pe muntele Lu (în actuala provincie Jianxi), la mînăstirea Pădurii dinspre răsărit, cunoscută încă de pe atunci pentru puritatea disciplinei sale monahale. După modelul cultului închinat de maestrul său Dao'an lui Maitreya, Huiyuan înfiinţează un cult dedicat lui Buddha Amitābha care domneşte peste „Pămîntul pur"[32]. Deşi nu va mai părăsi niciodată muntele, Huiyuan se bucură de o mare reputaţie, cei aflaţi la putere atît în nord, cît şi în sud dîndu-i ascultare, mai ales cu ocazia dezbaterii, evocate mai sus, asupra raporturilor dintre comunitatea monahală şi puterea imperială. În ciuda preferinţei sale pentru sud, Huiyuan păstrează legături strînse cu budiştii din nord. Sanghadeva, unul dintre traducătorii literaturii Sarvāstivādin de la Chang'an, duce aceste texte pe muntele Lu, unde se întîlneşte cu Huiyuan, urmat de coreligionarul său Buddhabhadra. În jurul anului 405, Huiyuan intră în corespondenţă cu Kumārajīva care venise de curînd la Chang'an[33].

Legătura dintre nord şi sud este întreţinută de unul dintre discipolii cei mai importanţi ai lui Huiyuan, Daosheng (cca 360-434). Alăturîndu-i-se lui Huiyuan pe muntele Lu în jurul anului 397, el se pune sub tutela lui Sanghadeva pentru a studia textele şcolii Sarvāstivādin. Cîţiva ani mai tîrziu, se duce la Chang'an, unde se alătură grupului de

---

a Theravāda, şi deci considerată Hīnayāna, dar avea un canon propriu redactat în sanscrită. Despre Kumārajīva, vezi capitolul următor.

32. *Cf.* Walter LIEBENTHAL, „Shih Hui-yüan's buddhism as set forth in his writings", in *Journal of the American Society*, 70 (1950), pp. 243-259. Huiyuan este autorul unui comentariu despre *Sūtra vizualizării infinitei longevităţi* (*Guan wuliangshou jing*), care a jucat un rol important în şcoala Pămîntului pur, la începuturile sale. *Cf.* Kenneth K. TANAKA, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Chingying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sūtra*, State University of New York Press, Albany, 1990. Despre şcoala Pămîntului pur, vezi mai jos, capitolul 16.

33. *Cf.* Rudolf G. WAGNER, *Die Fragen Hui-yüans an Kumārajīva*, Berlin, 1969.

traducători ai lui Kumārajiva, înainte de a reveni în sud cu tratatul lui Sengzao, „Prajñā nu este cunoaștere", care nu a scăpat atenției lui Huiyuan[34].

În această perioadă, Daosheng se concentrează asupra *Sūtrei Nirvānei*, impunîndu-se în China ca promotor al școlii cu același nume. Această *sūtra*, despre care se spune că ar conține ultimele învățături ale lui Buddha, nu prea era pe gustul tendinței Mādhyamika reprezentată de Kumārajīva din cauza perspectivei asupra *nirvānei*, văzută nu ca vacuitate, ci ca stare de pură bucurie. Dar tocmai pe acest text se sprijină Daosheng pentru a apăra împotriva tuturor felul cum înțelege el Mahāyāna, ca o cale de salvare universală: toate ființele, chiar cele care caută satisfacerea dorințelor, posedă budismul. Vacuitatea, adevărul ultim al *sūtrelor* Prajñā, și natura-lui-Buddha (sau buditatea, în sanscrită *buddhatā*) despre care se vorbește în *Sūtra Nirvānei* sînt unul și același lucru. Natura-lui-Buddha, prezentă în fiecare dintre noi, nu este altceva decît „sinele adevărat" ce intră în *nirvāna*, iar *samsāra* reprezintă drumul care duce la unirea finală cu Buddha.

După introducerea sa de către Daosheng, școala Nirvānei avea să se bucure de un interes mereu sporit în budismul sudic, mai ales în secolul al V-lea, sub domnia împăratului Wu din dinastia Liang, despre care vom vorbi mai departe. Într-adevăr, gîndirea lui Daosheng reprezenta tendința tipic chinezească de a-împinge cît mai departe posibil universalizarea salvării budiste. Pe de altă parte, ea era fără îndoială prima care afirma că buditatea se obține printr-o iluminare subită și totală, deschizînd astfel marea dezbatere dintre gradualiști și subitiști ce avea să marcheze școala Chan, încununare a tradiției Dhyāna în China.

34. Pentru Daosheng, vezi Walter LIEBENTHAL, „A Biography of Chu Tao-sheng" și „The World Conception of Chu Tao-sheng", in *Monumenta Nipponica*, 11 (1995), pp. 64-96, și 13 (1956), pp. 73-100. Despre Sengzhao, discipolul lui Kumārajīva, vezi capitolul următor.

15
Gîndirea chineză la răspîntie de drumuri (secolele V-VI)

Kumārajīva şi şcoala Mādhyamika

Venirea lui Kumārajīva (344-cca 413) la Chang'an în 402, chiar la începutul secolului al V-lea, inaugurează o nouă perioadă în care specificitatea aportului budist indian este recunoscută pe deplin în China. De acum înainte nu se mai încearcă transpunerea unei gîndiri venite din altă parte în termeni familiari, ci se lansează mari proiecte de exegeză şi traducere direct din sanscrită, pentru care se face apel la călugări veniţi din India sau din Serinde[1].

Născut la Kucha, unul dintre principalele puncte ale Drumului mătăsii, Kumārajīva primeşte o educaţie care îi va permite să joace un rol determinant în procesul de indianizare a budismului în China, îmbinînd studiul *sūtrelor* Hīnayāna şi Mahāyāna, poposind în centrele mari din Serinde şi stăpînind mai multe limbi, printre care şi chineza. Încă de la venirea sa la Chang'an în 402, Kumārajīva, ajutat de vreo mie de călugări, se înhamă la traducerea unui număr impresionant de texte care vor deveni piesele de căpătîi ale Canonului budist chinez, începînd cu *Sūtra Pămîntului pur*[2]. Kumārajīva se apucă apoi de traducerea celor trei tratate fundamentale ale şcolii Mādhyamika[3]. Nemulţumit

---

1. Catalogul expoziţiei *Sérinde, terre de Bouddha : Dix siècles d'art sur la Route de la Soie* (editat de Réunion des musées nationaux, 1995, sub conducerea lui Jacques GIES şi Monique COHEN) defineşte Serinde ca „acea vastă «lume», cuprinsă între influenţele Indiei şi ale Chinei – ţara «Serelor» a geografului grec Pausanias (cca 180 d.Hr.), denumire ce s-a dezvoltat din numele viermelui de mătase" („Introducere", p. 17).
2. Textul conform căruia este de ajuns să auzi, să rosteşti şi să păstrezi în minte numele lui Buddha Amitābha pentru a renaşte pe „Pămîntul pur" al acestuia, avea să cunoască un mare succes în China datorită limpezimii stilului şi simplităţii practicii sale, spre deosebire de exerciţiile complexe ale Hīnayāna. Cu privire la şcoala Pămîntului pur, vezi capitolul 16.
3. Şcoala Mādhyamika mai este cunoscută şi sub numele de şcoala Celor Trei Tratate: *Tratatul în 100 de versete*, *Tratatul căii mijlocii* şi *Tratatul celor douăsprezece porţi*, care însoţesc *Sūtra Prajñā pāramitā* (*Sūtra perfecţiunii înţelepciunii în 25.000 de rînduri*), atribuită lui Nāgārjuna.

că a terminat această muncă colosală în răstimp de mai mulţi ani, Kumārajīva purcede la traducerea, printre altele, a încă două *sūtre* importante ale budismului Mahāyāna, *Sūtra Lotusului* şi *Sūtra lui Vimalakīrti*[4]. Prin aceste traduceri, publicul chinez este cu adevărat iniţiat în literatura Mahāyāna, mai ales în textele şcolii Mādhyamika care, începînd din această epocă, se dezvoltă paralel în India şi în China. Cel mai de seamă discipol al lui Kumārajīva, Sengzhao (374-414), contribuie în mod activ la răspîndirea şcoli, în China de Nord. Aşa cum şi şcoala pe care o reprezintă este cunoscută prin trei tratate, el devine celebru prin cele trei eseuri ale sale: „Imuabilitatea lucrurilor", „Vacuitatea irealului", „Prajñā nu este cunoaştere"[5].

Şcoala Mādhyamika, întemeiată în India de Nāgārjuna şi discipolul său Aryadeva în secolul al II-lea d.Hr., chiar în momentul în care budismul începe să se răspîndească în China, este cea mai reprezentativă pentru tradiţia Prajñāpāramitā şi constituie fără îndoială una dintre formele cele mai desăvîrşite ale budismului Mahāyāna. Termenul de Mādhyamika desemnează „calea de mijloc" între două extreme: a existenţei şi a nonexistenţei, a afirmării şi a negării, a plăcerii şi a durerii. Departe de a reprezenta un compromis sau un echivalent al „Mijlocului" confucianist, ea este finalizarea unei dialectici în care Nāgārjuna excelează[6].

Datorită faptului că toate lucrurile sînt rezultatul unor cauze şi condiţii, ele nu au realitate independentă şi nici natură proprie (*sva-bhāva*). Or, *prajñā*, definită ca o „contemplare metodică a *dhármelor*" (adică a elementelor de existenţă al căror val neîncetat compune realitatea), constă în a le vedea în adevărata lor natură, care este în ultimă instanţă vidă (*sunya*). A spune că *dhármele* sînt vide înseamnă pur şi simplu a spune că ele nu au natură proprie, că nu ar putea sta la temeiul realităţii deoarece sînt rodul iluziei şi depind de altceva pentru a exista.

---

4. Cu privire la *Sūtra Lotusului* vezi capitolul următor, „Şcoala Tiantai", şi traducerea lui Leon HURVITZ, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dhárma (The Lotus Sūtra), translated from the Chinese of Kumārajīva*, Columbia University Press, New York, 1976. Despre personajul Vimalakīrti, vezi mai jos, „Budismul din nord în secolele al V-lea şi al VI-lea".
5. Cele trei eseuri ale lui Sengzhao sînt adunate în *Zhaolun*, una dintre lucrările cele mai importante ale perioadei de divizare. Vezi traducerea în engleză a lui Walter LIEBENTHAL, *The Book of Chao*, Beijing, 1948. Să ne amintim că ultimul eseu al acestuia, „Prajñā nu este cunoaştere", a fost adus în sud de Daosheng, vezi capitolul precedent, nota 34.
6. *Cf.* T.R.V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*, Allen & Unwin, Londra, 1955; Richard H. ROBINSON, *Early Mādhyamika in India and China*, University of Wisconsin Press, Madison, 1967; David J. KALUPANAHA, *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Albany, State University of New York Press, New York, 1986; Brian BOCKING, *Nāgārjuna in China. A Translation of the Middle Treatise*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1995; LIU Mingwood, *Madhyamaka Thought in China*, Sinica Leidensia, Leiden, 1994.

Conceperea *dhármelor* ca vacuitate implică noțiunea de nondualitate, pe care chinezii o traduc cu economia lor obișnuită prin „nu-doi" (*bu er*): între subiect și obiect nu există dualitate ireductibilă, după cum nu există nici între afirmație și negație sau între fluxul existențelor (*samsāra*) și stingerea lor (*nirvāna*), cei doi termeni ai dualității întîlnindu-se și contopindu-se finalmente în vacuitate (*sūnyāta*). În concepția lui Nāgārjuna, „este ceea ce stă drept la mijloc între afirmație și negație, existență și nonexistență, eternitate și anihilare". Vacuitatea nu este așadar altceva decît „calea de mijloc", rezultatul unui proces dialectic în patru timpi care tinde să respingă o idee ca fiind, ca nefiind, ca fiind totodată fiind și nefiind, ca nefiind nici fiind, nici nefiind. O asemenea dialectică tinde, în fond, să dizolve în vacuitate orice propoziție, fie ea afirmație sau negație, scăpînd astfel de capcana dualității.

Orice lucru este gol, adică gol de sens: „Nimic nu i se întîmplă firii / Nimic nu dispare. Nimic nu e veșnic / Nimic n-are sfîrșit. Nimic nu e diferit / Nimic nu e identic. Nimic nu se deplasează aici / Nimic nu se deplasează acolo". Acest joc, care constă în a afirma totul și contrariul său, are scopul să facă perceptibilă, aproape tangibilă, evidența vacuității, golind dialectic mentalul și măturînd toate conceptele, inclusiv pe cel de vacuitate, pe care ne vom fi sprijinit în mod provizoriu: absolutul este gol, fără conținut; vacuitatea este așadar ea însăși vidă. După cum remarcă pe bună dreptate Guy Bugault, „în general, conceptele, oricare ar fi ele, sînt ca niște cîrje pentru mintea noastră. Or, regula de aur a lui Bodhisattva este să nu se sprijine pe nimic, precum *nirvāna* sa, care ea însăși este fără sprijin"[7]. Ceea ce Jacques May exprimă cu alți termeni: „Este un oarecare abuz lingvistic să spui că realitatea absolută se constituie sau se enunță: fiind pură anulare, ea nu se poate constitui în mod pozitiv, iar Mādhyamika se definește cu ușurință ca fiind suprimarea tuturor pozițiilor filozofice"[8].

În ceea ce-l privește pe Nāgārjuna, se cuvine să distingem două niveluri de adevăr. Adevărul relativ este cel în care trăim și existăm; el rămîne coerent cîtă vreme nu este redus la neant de irupția adevărului absolut, precum un vis care are coerență cîtă vreme nu te trezești. Lumea nu există în sensul absolut al cuvîntului, dar faptul că o percepem ne pune în situația să-i acordăm o realitate empirică cu care ne obișnuim. Cît despre adevărul absolut, el ține de *prajñā*, care este dincolo de orice noțiune sau concept, necondiționat, nedeterminat și neexprimabil. Dialectica Mādhyamika va găsi un ecou puternic în școala taoistă a „Dublului Mister" (Chongxuan) care „pune în balanță afirmația (*you*) și negația (*wu*), calea pozitivă și calea negativă a misticilor, pentru

7. Guy BUGAULT, *La Notion de prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna - part de la connaissance dans l'anagogie bouddhique*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1968, p. 187.
8. Jacques MAY, „La philosophie bouddhique de la vacuité", in *Studia philosophica* (Annuaire de la Société Suisse de Philosophie), 18 (1958), p. 127.

a le respinge succesiv ca nefiind decît mijloace, și nu scopuri. Laozi transcende cele două căi; aprofundarea mistică trece prin jocul dialecticii acestor două căi, apoi prin coincidența lor o dată cu a tuturor contrariilor: în ceea ce privește Adevărul suprem, orice negație trebuie să dispară ca neexistînd decît în raport cu afirmația, și invers"[9].

Polemicile dintre budiști, confucianiști și taoiști în dinastiile de Sud

Secolele al V-lea și al VI-lea corespund cu ceea ce chinezii numesc „dinastiile de Nord și de Sud", perioadă de divizare cuprinsă între sfîrșitul dinastiei Jin în 420 și reunificarea imperiului chinez de către dinastia Sui în 589. În timp ce nordul este unificat în 440 de dinastia „barbară" Wei de Nord, în sud, unde s-a refugiat curtea imperială chineză, se succedă dinastii efemere: Liu Song (420-479), Qi (479-502), Liang (502-557), Chen (557-589). În cursul acestei perioade, diferența ce se conturează încă din secolul al IV-lea între budismul nordic, preocupat mai mult de practica devoțională și meditativă, și budismul sudic, caracterizat printr-un spirit mai intelectual și exegetic, nu face decît să se confirme.

Dinastiile chineze din sud continuă, în general, să patroneze un budism strîns legat de elita socială și intelectuală. Apogeul este atins în timpul domniei împăratului Wu (d. 502-549), întemeietorul dinastiei Liang: luîndu-l ca model pe marele rege indian Asoka (secolul al III-lea î.Hr.), el propovăduiește cu atîta ardoare budismul, încît este calificat drept „Bodhisattva imperial"[10]. Cu toate acestea, tot în timpul domniei lui este inițiat un proiect de reformă socială avînd drept scop restaurarea rolului cărturarilor confucianiști: școlile oficiale sînt redeschise în număr mai mare, iar în 505 este reînființat examenul de doctor în Cele Cinci Clasice.

---

9. Referitor la această școală, care nu mai este reprezentată decît prin două comentarii din epoca Tang (sfîrșitul secolului al VII-lea), cel al lui Cheng Xuanying și cel al lui Li Rong, vezi Isabelle ROBINET, „Polysémisme du texte canonique et synchrétisme des interprétations: étude taxinomique des commentaires du *Daode jing* au sein de la tradition chinoise", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 5 (1984), p. 39.

10. Terminată în timpul domniei împăratului Wu, lucrarea *Chu sanzang jiji* (*Culegere de note asupra traducerii cărții Tripitaka*), compilată de călugărul Sengyou (445-518), evaluează la 2.073 titlurile textelor budiste traduse sau compuse în chineză pînă la dinastia Liang. Sengyou este și compilatorul lucrării *Hongming ji* (*Culegere pentru răspîndirea și lămurirea Legii budiste*), care adună 31 de texte datorate unor călugări și îndeosebi unor laici budiști, al căror scop este „să apere budismul de atacurile îndreptate împotriva sa". *Cf.* Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddismus in China*, Steiner, Wiesbaden, 1976. Despre Sengyou, vezi Arthur E. LINK, „Shih seng-yu and his Writings", in *Journal of the American Oriental Society*, 80, 1 (1960), pp. 17-43.

Se pare că între secolele al V-lea și al VI-lea, numărul templelor budiste s-ar fi dublat aproape, iar cel al călugărilor s-ar fi triplat. Nu este așadar de mirare că reacțiile nu întîrzie să apară, atît din partea taoiștilor, cît și din partea confucianiștilor care, de data aceasta, fac front comun împotriva pericolului din afară. Gu Huan (cca 430-493), adept ca și Tao Hongjing (456-536) al taoismului „Înaltei Purități" (Shangqing), subliniază în *Tratat despre barbari și chinezi* (*Yi Xia lun*) inferioritatea budismului, prezentat ca o religie străină făcută pentru barbari[11].

Poziția lui Gu Huan contrastează totuși cu voința de sincretism afișată în secolul al V-lea în lucrări ca *Tratatul despre Alb și Negru* (*Baihei lun*), compus prin anii 433-435 de călugărul Huilin, contemporan cu Daosheng. Autor al unor comentarii despre *Cartea pietății filiale* și *Zhuangzi*, Huilin pare să creadă că taoismul, confucianismul și budismul sînt la fel de valoroase, așa cum sugerează titlul original al tratatului său: *Jun shan lun* (*Cele trei doctrine sînt la fel de bune*). Este vorba despre o polemică fictivă între o „școală albă" și o „școală neagră", prima reprezentînd un budism cărturăresc și filozofic, al cărui reprezentant se declară a fi Huilin, în timp ce a doua corespunde unei tendințe taoizante, preocupată îndeosebi de practicile magice și devoționale. Ceea ce este atacat aici este ansamblul credințelor folosite pentru a-i incita pe oamenii de rînd să creadă în budism, dar contrare adevăratei învățături a lui Buddha: credința într-o viață mai bună pe un „Pămînt pur", acumularea unei *karme* bune pentru a-ți cumpăra un loc în paradis prin daruri etc.

> Un maestru de la Școala albă spunea: „Sfinții chinezi rînduiesc cele o sută de generații: mare este puterea lor spirituală. Ei cunosc cele zece mii de transformări ale universului, principiul intern al Cerului și al Omului nu are secret pentru ei. Calea lor nu comportă nici o întunecime, învățătura lor nici o știrbitură, inteligența lor este numai înțelepciune, atunci de ce să ne lăsăm în seama unor teorii străine?".
> Un taoist de la Școala neagră îi răspunde: „[Sfinții chinezi] nu luminează drumul întunecat (lumea de dincolo), ei nu vorbesc niciodată despre transformările vieții viitoare. Deși proslăvesc vidul inimii, ei nu pricep vidul fenomenelor. Niciodată adîncimea lor nu o atinge pe cea [a sfinților] din apus".
> Atunci Albul, care ar vrea să știe de ce, întreabă: „Nu există nici o deosebire între vidul de care vorbește Sākyamuni (Buddha) și cel despre care vorbește Laozi?".

---

11. Pentru o expunere mai amplă privitoare la Gu Huan, vezi Kenneth CH'EN, „Anti-Buddhist propaganda during the Nan-ch'ao", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 15 (1952), pp. 168-192. Despre școala „Înaltei Purități", vezi mai sus, referințele de la capitolul 14, nota 22. Despre Tao Hongjing, vezi mai ales Michel STRICKMANN, „On the Alchemy of T'ao Hung-ching", in Holmes WELCH și Anna SEIDEL (coord.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese religion*, Yale University Press, New Haven, 1979, pp. 123-192.

Răspunsul Negrului: „Sînt două lucruri diferite. Pentru Sākyamuni, lucrurile înseși sînt vacuitate, vacuitatea și lucrurile se întîlnesc. Pentru Laozi, fiindul (*you*) și nefiindul (*wu*) sînt două realități distincte, vidul și fiindul sînt diferite. Cum ar putea vorbi [Sākyamuni și Laozi] de același lucru?". [...]
Negrul: „Învățătura lui Sākyamuni nu servește decît la salvarea barbarilor, nu are ea oare nimic valabil să le ofere chinezilor?".
Albul: [...] „Iubirea pentru ființe, oprelistea de a ucide, preamărirea altruismului, liniștirea inimii și înăbușirea dorințelor de onoruri și măriri, (respectul pentru) Sfîntul din Mahāyāna în voința sa de compasiune universală, cum pot fi depășite toate acestea de confucianism și taoism? Ceea ce deplîng eu este faptul că ideea originară și-a pierdut lumina și că, în evoluția sa actuală, a devenit o piedică. [...]
Cei ce vînd viață viitoare aduc prejudiciu taoismului și budismului, care nu pot face nimic în această privință, pe cînd cei ce lasă în întuneric întregul ei mister sînt în acord cu ducele Zhou și cu Confucius, care au preferat să păstreze tăcerea. Conchidem de-aici că cel ce perorează nu merge neapărat foarte adînc, cel ce știe nu ajunge neapărat [la adevăr], iar cel ce nu îl știe nu trece neapărat pe lîngă el. Rămîne însă faptul că cele șase *pāramitā* și cele cinci precepte[12] sînt la fel de valabile, loialitatea și ascultarea (confucianistă) și compasiunea (budistă) sînt egale. Drumurile se deosebesc, dar duc spre același țel"[13].

Controversa asupra corpului și spiritului

În timpul acestei a doua perioade în care indianitatea budismului este pe deplin recunoscută – atît de către adepți, cît și de către detractori –, dezbaterea privind raportul dintre minte și trup, începută încă din secolul al III-lea, se prelungește[14]. Marele călugăr Huiyuan (din secolul al IV-lea) ne oferă o frumoasă reflecție asupra acestui subiect într-un eseu intitulat *Forma corporală se epuizează, dar spiritul este indestructibil*:

[Întrebare:] Partea noastră de energie vitală (*qi*) se istovește în această viață: cînd viața ajunge la capăt, energia se dizolvă pentru a se contopi cu inexistentul (*wu*). Deși subtil (imaterial), spiritul (*shen*) este rezultatul transformărilor lui Yin și Yang. Transformîndu-se, acestea dau

12. Cele „șase *pāramitā*" sînt cele șase „extreme" de virtute budistă care permit atingerea Trezirii: *dāna*, caritatea sau generozitatea; *sīla*, atașamentul față de precepte; *ksānti*, răbdarea; *viriya*, energia; *dhyāna*, meditația; *prajñā*, înțelepciunea. Cele „cinci precepte" desemnează cele cinci relații fundamentale pentru confucianiști: între suveran și supus, între tată și fiu, între fratele mai mare și mezin, între soț și soție și, în sfîrșit, între prieteni.
13. *Baihei lun* (*Tratatul despre Alb și Negru*), inclus în *Song shu* (*Analele dinastiei Liu Song*) 97 și în *Hongming ji* de Sengyou (vezi mai sus, nota 10) și reprodus în *Zhongguo sixiang ziliao xuanbian*, vol. I, pp. 257-259.
14. Despre această dezbatere, vezi Walter LIEBENTHAL, „The Immortality of the Soul in Chinese Thought", in *Monumenta Nipponica*, 8 (1952), pp. 327-397.

viața, apoi, transformîndu-se din nou, dau moartea. Condensarea lor este începutul, împrăștierea lor este sfîrșitul. Este deci sigur că spiritul și corpul evoluează împreună, urmînd același singur fir încă de la origine. Ceea ce este subtil și ceea ce este impur nu sînt decît un singur *qi* și rămîn împreună pentru totdeauna. Cîtă vreme sălașul este întreg, *qi* rămîne condensat și există spirit; dar, de îndată ce sălașul este distrus, *qi* se risipește și lumina se stinge. Cînd se produce împrăștierea, ceea ce a fost primit se reîntoarce la rădăcina cerească; stingerea este întoarcerea la neexistent. Întoarcerea la stingerea finală este determinată de procesul natural. Să fie oare cineva care face ca lucrurile să fie astfel? Dar chiar presupunînd că spiritul și corpul sînt la origine distincte, că sînt *qi*-uri diferite care, unindu-se, ar sfîrși prin a se transforma împreună, ar rămîne totuși faptul că spiritul stă în corp. Tot așa, focul stă în lemn; cîtă vreme corpul este în viață, spiritul se menține, dar de cum corpul este distrus, spiritul se stinge. Cînd corpul se dezintegrează, spiritul se împrăștie, din lipsa unui sălaș; cînd lemnul putrezește, focul se stinge, din lipsă de suport. Acesta este principiul intern al lucrurilor (*LI*). [...]
Răspuns [din partea lui Huiyuan]: Ce este așadar spiritul? Este chintesența [*qi*-ului] într-atît de rafinată, încît devine spirituală. [...] Zhuangzi a spus cuvinte profunde despre marea Origine: „Marele bulgăr (adică universul) îmi dă frămîntarea în răstimpul vieții, iar la moarte îmi dă odihna". El spune de asemenea că viața este o piedică pentru om, în vreme ce moartea este reîntoarcerea la autentic. Știm astfel că viața este cea mai mare dintre calamități, în timp ce neviața este întoarcerea la rădăcină. Wenzi redă astfel vorbele Împăratului Galben: „Corpul cunoaște distrugerea, dar spiritul nu se schimbă. În neschimbarea sa, el stă călare pe schimbări, iar transformările sale n-au sfîrșit". Zhuangzi mai spune: „Atingerea formei omenești e o bucurie. Dar chiar dacă s-ar transforma în mii de feluri, ea ar fi încă departe de împlinire". Știm astfel că viața nu se istovește într-o singură transformare și că tot urmărind lucrurile nu există întoarcere. Deși acești doi maeștri (Zhuangzi și Wenzi) n-au descoperit întreaga realitate a lucrurilor în vorbele lor, ei s-au apropiat de temeiul acestora în mod superficial.
Propriu-ți discurs, din cauză că nu cercetezi teoria alternanței vieții și morții, te face să crezi în mod greșit că *qi*-ul se condensează și se dizolvă într-o singură transformare. Neavînd idee că Dao al spiritului are spiritualitatea unui lucru minunat, Domnia ta consideri că subtilul și impurul își află un sfîrșit comun. Nu este oare întristător?
Cît despre metafora dumitale despre foc și apă, e drept că ai scos-o din scrierile sfinților, dar i-ai pierdut sensul corect și ai expus-o într-un mod obscur, fără s-o fi analizat. [...] Focul care trece la o altă legătură de vreascuri este precum spiritul care se transmite unui alt corp. [...] Văzînd corpul dezagregîndu-se la capătul unei singure vieți, oricine are iluzia că dorința de a trăi a spiritului piere o dată cu el; tot așa, constatînd că focul se stinge pe o singură bucată de lemn, oricine crede că s-a stins pentru totdeauna[15].

15. „Xing jin shen bu mie" („Forma corporală se istovește, dar spiritul este indestructibil"). Reprodus în *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian*, vol. 1, p. 85.

Poziția lui Huiyuan se regăsește în eseul unui contemporan, laicul Zheng Xianzi (363-427), intitulat *Despre indestructibilitatea spiritului*, dar este combătută în secolul al VI-lea, în timpul domniei împăratului Wu din dinastia Liang, în eseul unui cărturar confucianist Fan Zhen (450-515?), *Despre destructibilitatea spiritului*:

> Spiritul este corpul, iar corpul este spiritul. Dacă trupul dăinuie, spiritul dăinuie; dacă trupul dispare, spiritul este distrus. Corpul este materia spiritului; spiritul este funcția corpului. Cînd vorbești despre corp, înțelegi materia; cînd vorbești despre spirit, înțelegi funcția: n-ar putea fi două lucruri diferite, sînt doar două nume distincte pentru o singură și aceeași entitate. Spiritul este pentru materie ceea ce este ascuțișul pentru cuțit; corpul este pentru funcție ceea ce este cuțitul pentru tăiș. Termenul „ascuțiș" nu desemnează cuțitul; termenul „cuțit" nu desemnează ascuțișul. Și totuși, înlăturînd ascuțișul, cuțitul nu mai există; înlăturînd cuțitul, ascuțișul nu mai există. Nu s-a auzit niciodată că ascuțișul subzistă după dispariția cuțitului! Cum ar putea spiritul să subziste cînd a dispărut corpul?[16]

Tezele lui Fan Zhen provoacă vii reacții la adepții budismului, începînd cu împăratul Wu însuși care scrie un eseu, *Spiritul este indestructibil*, în care predomină punctul de vedere al școlii Nirvānei, și continuînd cu un mare număr de sfetnici ai acestuia[17]. Un astfel de refuz intelectual pare plin de indulgență în raport cu soarta rezervată de același împărat Wu confucianistului Xun Ji, autorul unui *Memoriu asupra budismului*, pamflet care îi atacă cu o rară virulență pe călugări, acuzați de nesupunere, imoralitate, parazitism și ipocrizie:

> Acum călugării și călugărițele meditează lenevos tot timpul verii și nu omoară nici măcar o muscă, zicînd că respectă viața tuturor creaturilor. Pe de o parte, ei își disprețuiesc guvernanții și rudele; pe de alta, sînt

---

De notat că metafora focului este clasică, *cf.* Wang Chong, *Lunheng* 61 („Despre moarte"), ed. ZZJC, p. 204.

16. „Shen mie lun" („Despre destructibilitatea spiritului"), inclus în *Liang shu* (*Analele dinastiei Liang*) și în *Hongming ji*. Traducerea este preluată, cu cîteva mici modificări, după Paul MAGNIN, *La vie et l'œuvre de Huisi (515-577): Les origines de la secte bouddhique chinoise du Tiantai*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1979, p. 146 (versiunea textului *Hongming ji* se prezintă sub formă de dialog între un interlocutor și Fan Zhen; numai replicile celui din urmă apar aici în mod continuu). Pentru o traducere integrală a acestui dialog, vezi Stefan BALAZS, „Der Philosoph Fan Dschen und sein Traktat gegen den Buddhismus", in *Sinica*, 7 (1932), pp. 220-234; LIU Ming-wood, „Fan Chen's Treatise on the Destructibility of the Spirit and its Buddhist Critics", in *Philosophy East and West*, 37, 4 (1987), pp. 402-428.

17. *Cf.* Whalen LAI, „Emperor Wu of Liang on the Immortal Soul, *Shen pu mieh*", in *Journal of the American Oriental Society*, 101, 2 (1981), pp. 167-175. Shen Yue (441-513), consilier al împăratului Wu, este autorul unui eseu cu același titlu.

excesiv de binevoitori față de insecte. Ei practică avortul și își ucid pruncii, dar apără viața țînțarilor și a tăunilor![18]

Dar cea mai gravă acuzație rămîne că această comunitate, care formează un „stat în stat", este izvor de răzvrătire și subversiune deoarece nu recunoaște autoritatea împăratului. Xun Ji împinge rechizitoriul pînă la a pune toate dezordinile din perioada de divizare a imperiului pe seama budismului, care, după părerea lui, a pulverizat cele „cinci legături" fundamentale ale comunității omenești așa cum o concep confucianiștii. Aceste critici acerbe, dintre care multe erau pe deplin justificate, aveau să dezlănțuie mînia împăratului Wu și să-l coste viața pe autorul lor, executat în 547.

Budismul din nord în secolele al V-lea și al VI-lea

După ce, în 440, supune nordul Chinei, dinastia de origine turcmenă Wei de Nord sau Tuoba Wei (Tuoba este transcrierea chinezească a numelui etnic Tabgaci) asigură un secol de relativă continuitate. După prăbușirea sa în 534, dinastia se scindează în Wei de Răsărit (534-550) și Wei de Apus (535-557), care lasă locul dinastiei Qi de Nord (550-557) apoi dinastiei Zhou de nord (557-581), ambele nechineze, dintre care ultima, ca și dinastia chineză Chen de Sud, va permite dinastiei Sui să reunifice imperiul în 589.

Primii suverani din dinastia Tuoba Wei adoptă budismul ca religie oficială, transformînd călugării în funcționari de stat, statut cu totul diferit de cel al omologilor lor din sud, unde principiul autonomiei mînăstirești fusese afirmat atît de energic de Huiyuan. În această epocă se formează o adevărată birocrație însărcinată cu treburile religioase, avînd un „Birou de supervizare a binefacerilor", integrat în administrația centrală, și un „Șef peste *sramana*" (călugări budiști), numit de împărat.

În fața unui asemenea proces de oficializare se formează o coaliție condusă de taoistul (din secta Maeștrilor Cerești) Kou Qianzhi (373-448) și de confucianistul Cui Hao (381-450), care fac front comun împotriva budismului, deși din motive diferite : primul visează la un imperiu taoist sub propria-i conducere, în timp ce al doilea proiectează sinizarea imperiului Tuoba introducînd cît mai mulți chinezi în rîndurile birocrației. Acest episod marchează o cotitură în istoria Maeștrilor Cerești și a taoismului în general care, pentru întîia oară, este instituit oficial ca religie de stat[19]. Acțiunea conjugată a taoiștilor și a confucianiștilor

18. „Lun fojiao biao" („Memoriu despre budism") inclus în *Guang hongming ji* (complement la *Hongming ji* de Seng You, compilat în 664 de Daoxuan), traducere de Paul MAGNIN, *La Vie et l'Œuvre de Huisi*, p. 150.

19. *Cf.* Isabelle ROBINET, *Histoire du taoïsme*, p. 81. Vezi și Richard B. MATHER, „K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northen Wei Court, 425-451", in WELCH și SEIDEL (coord.), *Facets of Taoism* (referințe mai sus, la nota 11), pp. 103-122.

sfîrșește în cazul de față prin declanșarea uneia dintre primele persecuții antibudiste de anvergură. Edictul imperial din 446 ordonă distrugerea tuturor *sūtrelor*, *stūpelor* (relicvelor) și picturilor budiste, precum și executarea tuturor călugărilor, fără deosebire de vîrstă[20].

După această reacție, pe cît de scurtă, pe atît de brutală, la Yungang[21], lîngă capitala Datong, au fost cioplite în stîncă statuile lui Buddha și Bodhisattva, fără îndoială în semn de iertare și de afirmare în fața eternității a gloriei budismului imperial. Aceste sculpturi reprezintă prima fază a artei dinastiei Wei de Nord, încă influențată de arta Gāndhāra din India și Asia Centrală, prin intermediul unor centre ca Dunhuang, și atestă o mare fervoare din partea laicilor care au contribuit la decorarea grotelor. După transferarea în 494 a capitalei Tuoba de la Datong în vechea capitală chineză Luoyang – semn al unei voințe de sinizare –, arta statuară budistă se dezvoltă în grotele de la Longmen care vor mai cunoaște o perioadă fastă în timpul dinastiei Tang.

În timp ce la sculpturile Wei de Nord se observă predilecția pentru figurile lui Sākyamuni și Maitreya, în epoca Tang atenția se va îndrepta spre Amitābha și Avalokitesvara[22]. Cultul tuturor acestor Buddha și Bodhisattva, asociați cu diversele lor paradisuri și „pămînturi pure", reprezintă dovada unei evoluții a Mahāyānei, sub presiunea laicilor care sînt preocupați nu atît de atingerea *nirvanei*, cît de prelungirea existenței lor într-o viață mai bună. Încă din secolul al IV-lea, Dao'an contribuise din plin la popularizarea cultului lui Maitreya, „Prietenosul", viitorul Buddha al viitoarei perioade cosmice, aflat în centrul a numeroase mișcări mesianice și apocaliptice[23]. Ca orice Bodhisattva ce așteaptă să devină Buddha, el sălășluiește în unul dintre cele douăzeci și două de ceruri ale cosmologiei budiste, cerul Tusita, de unde veghează asupra ființelor.

Fervoarea religioasă de la Longmen, care se exprimă în *ex-voto*-urile gravate de laici, călugări sau asociații religioase, atestă popularizarea budismului, cunoscut în cursul perioadei precedente doar în cercuri privilegiate, și orientarea sa într-un sens māhāyanist, accentul fiind pus pe compasiune și caritate. Iconografia din timpul dinastiei Wei de Nord ilustrează de altfel aclimatizarea budismului în cultura chineză prin intermediul temei lui Vimalakīrti care conversează cu Manjusrī,

---

20. Acest prim act de represiune va fi urmat de altele (mai ales cel din 574), motivate de rațiuni mai degrabă politice și economice decît propriu-zis religioase, pînă la cel din 845, care va da o lovitură serioasă budismului în China (vezi capitolul 16, p. 324).
21. Despre grotele de la Yungang, vezi James O. CASWELL, *Written and Unwritten: A New History of the Buddhist Caves at Yungang*, Vancouver, 1989.
22. În legătură cu Amitābha și Avalokitesvara, vezi capitolul 16, „Școala Pămîntului pur".
23. *Cf.* Alan SPONBERG și Helen HARDACRE (coord.), *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Referitor la Dao'an, vezi mai sus, capitolul 14, „Cîțiva mari călugări din secolul al IV-lea".

Bodhisattva al Înțelepciunii supreme. Întruchipare a sfîntului laic și în același timp model de pietate filială, Vimalakīrti apare ca o figură centrală a Mahāyānei care încearcă să extindă buditatea în afara limitelor prea restrictive ale rigorismului monahal, dar este prezentat și ca un ideal confucianist susceptibil de a se adresa direct mentalității chineze.

Xuanzang și școala Yogācāra

Realizînd în 589, după trei secole de divizare, reunificarea spațiului chinez, împăraților Sui operează, în același timp, o remodelare a budismului, tributar pînă atunci scindării dintre nord și sud și plasat de aici mainte sub o autoritate imperială centralizată și unică. Începînd de acum, și îndeosebi din epoca Tang, comunitatea monahală chineză pare să recunoască în mod tacit supremația statului, alt semn de adaptare a budismului la contextul specific al Chinei.

În cursul secolelor al V-lea și al VI-lea asistăm la indianizarea budismului în China, prin importarea unor școli tipic indiene. O dată cu sosirea lui Kumarajīva, care inaugurează această a doua perioadă, pe teritoriul ei se implantează solid școala Mādhyamika. Oarecum căzută în declin după Sengzao, ea cunoaște o ultimă zvîcnire de vitalitate în timpul dinastiei Sui, prin Jizang (549-623). Pe la sfîrșitul perioadei, în China se impune pentru scurt timp o altă mare școală indiană, școala Yogācāra (cunoscută în chineză sub numele de Faxiang), care și-a găsit în Xuanzang (602-664) cel mai bun reprezentant. Acest călugăr celebru, un gigant al traducerilor de talia lui Kumarajīva, a urmat drumul invers față de ilustrul său predecesor, făcînd călătoria în India pentru a căuta texte budiste la sursă. Dacă din punct de vedere strict cronologic, efemera sa carieră chinezească datează de la începutul epocii Tang despre care vom vorbi la capitolul următor, școala pur indiană Yogācāra nu corespunde cu nimic spiritului școlilor budiste chineze apărute în secolele al VII-lea și al VIII-lea, dar marchează clar paroxismul voinței de indianizare ce caracterizează secolele al V-lea și al VI-lea – de unde și atenția pe care i-o acordăm în acest capitol.

Școala Faxiang (traducerea în chineză a termenului sanscrit *dhárma-laksana*, „caracteristicile *dhármelor*") este urmașa unei școli indiene, întemeiată pe scrierile fraților Asanga și Vasubandhu (secolele IV-V). Această școală, care se dezvoltă în India pînă în secolul al VII-lea sub numele de Yogācāra („practica Yoga"), reprezintă unul dintre cele două mari sisteme elaborate de gîndirea mahāyānistă, celălalt fiind „calea vacuității" (Sūnyavāda) a școlii Mādhyamika. Ea a mai fost calificată și drept „idealistă" cu referire la teza „numai gîndire" (*citta mātra*, în chineză *weishi*) care se află în centrul tratatului lui Asanga, *Mahāyāna-samgraha* (*Compendiul Mahāyāna*)[24]. Ideea centrală din Vijnānavāda

24. Traducere franceză de Étienne LAMOTTE, *La Somme du Grand Véhicule d'Asanga*, 2 vol., Louvain, 1938-1939. Acest text, tradus de Xuanzang, fusese deja tradus

(„calea facultății cognitive") cu care s-a asimilat Yogācāra se rezumă într-adevăr în formula lui Vasubandhu : „Tripla lume este numai gîndire". Altfel spus, ansamblul lumii fenomenale, în natura sa reală, nu este decît gîndire ; lumea exterioară nu este decît un produs al conștiinței noastre și, neavînd existență reală, este pură iluzie.

Școala „numai gîndire" constituie în fapt corespondentul școlii Kosa „numai *dhárma*", întemeiată pe textul *Abhidhárma-kosa* (*Tezaurul scolasticii*) al lui Vasubandhu[25] și calificată de asemenea ca „realistă" în sînul budismului Hīnayāna pe motiv că este convinsă de realitatea permanentă a *dhármelor*. Școala subscrie la teza nepermanenței obiectelor constituite de *dhárme*, dar acestea există dintotdeauna, oricare ar fi formele pe care le iau : în orice obiect și orice ființă, *dhármele* trecute sînt transmise în prezent, iar *dhármele* prezente sînt la rîndul lor transmise în viitor.

Așa cum s-a văzut, conform doctrinei budiste, omul nu este de fapt decît un ansamblu de agregate fenomenale. Într-o asemenea concepție, facultatea cognitivă (*vijnāna*) nu este decît un agregat la fel ca celelalte, punînd însă o problemă specială prin ambivalența sa. Pe de o parte, dînd ființei umane o aparență de unitate, ea este răspunzătoare de cea mai trainică dintre iluzii, cea a individualității sau a eului. Întreaga experiență a unei ființe omenești se organizează astfel în jurul acestei unități iluzorii și – lucru și mai grav – conținuturile sale psihologice nu încetează să alimenteze conștiința, prin urmare, sentimentul de unitate, conștiința fiind constituită nu numai din iluzia eului, ci și din atașamentul nostru la această iluzie. Pe de altă parte, în timp ce, în planul adevărului relativ, gîndirea poate fi asociată cu pasiunile care nu sînt decît „întîmplătoare", în planul adevărului absolut ea poate pretinde o autonomie și o puritate perfecte. Conștiința posedă așadar de la sine posibilitatea de a se purifica, cu condiția să fie bine orientată, să-și exercite funcțiile dinamismului psihic în sensul corect.

Dacă totul este „numai gîndire", în ce constă ea ? Școala Vijnānavāda propune o analiză foarte amănunțită a proceselor cunoașterii, care se descompune în cinci facultăți senzoriale ; o a șasea, *mano-vijnāna*, are funcția de a centraliza și sintetiza percepțiile furnizate de cele cinci simțuri. Cea de-a șaptea facultate, *manas* (termen a cărui rădăcină este comună cu latinescul *mens*), constituie propriu-zis organul mental, centru al gîndirii (*citta*) care este conștiința de sine în timp ce gîndește, care

---

cu un secol mai devreme de călugărul indian Paramārtha (499-569), sosit în China în timpul domniei împăratului Wu din dinastia Liang. *Cf.* Diana Y. PAUL, *Philosophy of Mind in 6th Century China : Paramārtha's Evolution of Consciousness*, Stanford University Press, Stanford, 1984.

25. Strălucită sinteză critică a doctrinelor budismului vechi în principal în școlile sale din nordul și nord-vestul Indiei, acest text, tradus în chineză de Paramārtha în secolul al VI-lea, a fost retradus un secol mai tîrziu de Xuanzang. Vezi traducerea din sanscrită în franceză aparținînd lui Louis DE LA VALLÉE POUSSIN, 3 vol., Paris, ed. 1923-1925.

vrea și raționează pornind de la sine. Analiza distinge, în fine, o a opta facultate, *ālaya-vijnāna*, „cunoașterea de rezervă" sau „cunoașterea-depozit". Punct de plecare al oricărui dinamism psihic, aceasta se află nu numai la baza oricărei activități cognitive, dar și a oricărei existențe fenomenale și chiar a oricărui proces de transmigrare, căci în ea vin să se depună și să se depoziteze „semințele" sau efectele *karmei* oricărei veșnicii. Aceste „semințe" sau „germeni" sînt „toate impresiile produse în conștiința curentă de toate faptele fizice și psihologice din care se țese devenirea. Sînt numite «germeni» deoarece sînt încărcate de un dinamism și tind să se fructifice în acte efective de cunoaștere obiectivată; «impregnări» deoarece ele impregnează cunoștința-depozit așa cum un parfum impregnează o stofă. Astfel, de pildă, un acces de mînie, rezultat al unei fructificări anterioare, va impregna cunoașterea-receptacul care se află la baza vieții psihologice a celui ce îl resimte și va tinde să producă efecte care se vor manifesta într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat"[26]. Conform teoriei *karmei*, orice act, orice gînd, produce o impresie sub formă de energie spirituală care se depune în *ālaya*. Or, amprenta acestei energii rămîne chiar și după ce actul sau gîndirea au încetat: *ālaya-vijnāna* constituie așadar o memorie, în sensul cel mai larg, ce asigură un anumit *continuum* fără să fie totuși asociată individualității, unui eu anume.

Toate impresiile acumulate sînt păstrate în această „cunoaștere-depozit", așteptînd ocazia de a se manifesta, de a fi activate. Într-adevăr, *ālaya* nu este înzestrată cu energie activă, nu acționează niciodată de la sine; ea este ca o oglindă sau ca o suprafață netedă de apă netulburată decît de acțiunea unui factor exterior, rămînînd în același timp perfect distinctă de el. Oglinda, care reflectă imaginea fără a deveni totuși această imagine, este o metaforă privilegiată în școala Vijnānavāda – obiect neutru care dă seama atît de apariția lumii obiective, cît și de percepția iluzorie pe care o avem despre această lume[27]. Agentul exterior care vine să activeze *ālaya* este *manas*, după care impresiile adunate în „depozit" sînt trezite din starea lor latentă, somnolentă, și fac loc apariției obiectelor individualizate și polarizate din punct de vedere karmic. *Manas* este așadar principiul de individuație sau de discriminare care se exercită asupra conținutului *ālayei*, ea însăși neutră și neconștientă de sine. În consecință, *manas* este agentul iluziei eului care, declanșînd mecanismele aproprierii obiectelor de către eu, contribuie substanțial la întărirea dinamismului germenilor și la întreținerea ciclului transmigrării. Din momentul în care *manas* introduce dualitatea subiect/obiect, cea de-a șasea conștiință se pune automat în mișcare, declanșînd întregul proces al percepției, cunoașterii și judecării.

---

26. Jacques MAY, „La philosophie bouddhique idéaliste", in *Études asiatiques*, 25 (1971), p. 307.
27. *Cf. ibidem*, pp. 302-303; Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", reluat în *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, Brill, Leiden, 1973, p. 126.

Fiind răspunzător de ideea eului, a lumii exterioare și, prin urmare, a dorințelor, pasiunilor și ignoranței pe care le aduce cu sine, *manas* contaminează puritatea *ālayei*. Prin urmare, *manas* trebuie adus în situația de a nu mai face discriminări și de a purifica germenii *ālayei* astfel încît s-o redea pe aceasta adevăratei sale naturi de *vijnapti-mātratā* (literal „natura a ceea ce face să cunoști, și atît") care nu este alta decît absolutul (*tathatā*, „astfel") așa cum îl concepe Vijnānavāda. Cultura germenilor de purificare constituie întreaga tehnică psihofiziologică, cunoscută sub numele de *yoga*, a drumului care duce la eliberarea de transmigrare.

Se poate spune că școlile Mādhyamika și Yogācāra reprezintă cei doi versanți ai Mahāyānei: prima, versantul negativ al vacuității, al *nirvānei*, nimicnicie în care te cufunzi printr-un proces dialectic; a doua, versantul pozitiv al iluminării, al *vijnapti-mātratā*, absolutul la care se ajunge printr-un demers „fenomenologic". În timp ce Mādhyamika se înverșunează să golească orice conținut, să elimine orice sprijin, Yogācāra profesează o intuiție a absolutului ca vacuitate, Lege prin excelență, pur și simplu astfel. Conținutul iluminării tinde să fie așadar conceput ca o realitate, chiar ca un corp transpus. De unde și importanța speculațiilor asupra celor trei corpuri (*trikāya*) ale lui Buddha în dezvoltarea budismului religios și popular, a cărui influență în China de nord, în Coreea și în Japonia a fost determinantă [28]. Pentru Mādhyamika, predominantă în cultura budistă a Chinei de Sud, iluminarea este „disoluția tuturor semnificațiilor. Departe de a aștepta un răspuns la toate întrebările sau un conținut de revelație, iruperea înțelegerii este comparată cu o găleată care se sparge și-și pierde fundul"[29]. În acest sens, Mādhyamika prefigurează curentul Chan. Cît despre Yogācāra, acesta își găsește punctul de ruptură în lunecarea de la pura ne-dualitate către un soi de monism idealist, în care dinamismul psihic culminează în cunoașterea absolută a realității ultime ce transcende toate „caracterele specifice ale *dhármelor*"[30] (*faxiang*).

---

28. Pentru budismul vechi al Theravādei, Buddha apare ca un maestru uman care a trăit pe pământ pentru a-și îndeplini misiunea înainte de a intra în *nirvāna*. În Mahāyāna, Buddha este conceput ca o ființă veșnică, întruchipare a adevărului universal cosmic. El nici nu se naște, nici nu moare, ci trăiește din veșnicie în veșnicie. În această perspectivă, personalitatea lui Sākyamuni are o importanță redusă în raport cu speculațiile metafizice despre Buddha cel veșnic și „triplul său corp": *dhárma-kāya* („corpul Legii"), transmutarea lui Buddha în Legea sa, desemnare a adevărului absolut; *samhoga-kāya* (corpul de bucurie comunitară), multiplicarea lui Buddha în diverșii Bodhisattva; *nirmana-kāya* (corpul de transformare), manifestarea lui Buddha sub formă fantomatică, așa cum apare ea de exemplu în Sākyamuni.
29. Guy BUGAULT, *La Notion de prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna* (referințe mai sus, la nota 7), p. 188.
30. *Cf.* LIU Ming-wood, „The Yogākāra and Mādhyamika Interpretation of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism", in *Philosophy East and West*, 35, 2 (1985), pp. 171-193.

Şcoala specific indiană Yogācāra a cunoscut în China o dezvoltare fără precedent prin Xuanzang care, chiar înaintea hirotonisirii sale la vîrsta de douăzeci şi doi de ani, îi arăta un viu interes. Pentru a face rost de textele originale, el a întreprins un periplu de şaptesprezece ani (între 629 şi 645), care l-a condus în locurile cele mai importante ale budismului din India. După întoarcerea sa triumfală la Chang'an, el a fost primit de împăratul Taizong din dinastia Tang, interesat nu atît de tendinţele budismului indian, cît de configuraţia „ţinuturilor din vest" pe care Xuanzang a fost invitat să le descrie în *Da Tang xiyu ji* (*Povestire despre ţinuturile din partea de vest a imperiului Tang*)[31]. Datorită patronajului imperial, Xuanzang a putut traduce 76 dintre cele 600 de texte pe care le adusese, privilegiind textele şcolii Yogācāra[32]. În ciuda proporţiilor aparent infime, o muncă de traducere cum nu s-a mai întreprins vreodată în China, de trei ori mai importantă decît cea a lui Kumārajīva. Dar, în ciuda acestui efort titanic şi a puternicului sprijin din partea primilor suverani Tang, şcoala Faxiang nu i-a supravieţuit lui Xianzang şi celui mai eminent discipol al său, Kuiji (632-682). Spiritul ei era prea indian şi prea analitic pentru a stîrni un interes susţinut în mentalitatea chineză, care avea să asimileze într-o manieră proprie moştenirea budistă în timpul perioadei de înflorire culturală fără precedent pe care a cunoscut-o dinastia Tang.

31. Peregrinările lui Xuanzang aveau să inspire cunoscutul roman popular din secolul al XVI-lea, *Xiyou ji* (*Călătorie spre Soare-apune*), în care rolul central îi revine regelui maimuţelor, Sun Wukong. Vezi traducerea lui André LEVY, *La Pérégrination vers l'ouest*, Gallimard, col. „Bibliothèque de la Pléiade", Paris, 1991.

32. În afară de *Abhidhárma-kosa* şi *Mahāyāna-samgraha* despre care s-a mai vorbit (vezi mai sus notele 24 şi 25), Xuanzang a tradus mai ales textul *Vijnapti-mātratā-siddhi* al lui Dhármapala (*Desăvîrşirea numai-conştiinţei*, în chineză *Cheng weishi lun*), traducere franceză de Louis de LA VALLÉE POUSSIN, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, 3 vol., Paul Geuthner, Paris, 1928-1948.

16
Marea înflorire din epoca Tang (secolele VII-IX)

Adînc înrădăcinat în societatea și spiritul Chinei după șase secole de implantare, budismul ajunge la deplina sa maturitate în timpul dinastiei Tang (618-907). Pe plan intelectual, cantitatea masivă de literatură deja tradusă permite o adevărată asimilare ce va duce la naștere a școlilor budiste chineze. Traducerea textelor budiste a reprezentat pentru chinezi primul efort de transfer cultural la scară mare[1]. După primele tatonări din timpul lui Kumārajīva se instituționalizează înființarea unor birouri de traducere în temple, sub auspiciile împăratului. Călugării străini se inițiază tot mai mult în limba chineză; invers, călugării chinezi încep să cunoască din ce în ce mai bine limba sanscrită. Acest proces de osmoză atinge apogeul printr-o serie de călugări care știu la fel de bine ambele limbi și care întreprind marea călătorie în India, precum Xuanzang (602-664) sau Yijing (635-713). În timpul dinastiei Tang, a cărei influență se întinde asupra întregii Asii Centrale, se constată o intensificare a deplasării pelerinilor chinezi către locurile de origine ale budismului indian, semn că, pentru prima dată, chinezii acceptă să iasă din izolare și să caute adevărul pe alte meleaguri. În momentul în care budismul începe, chiar și în India, să cedeze locul hinduismului, acești peregrini contribuie la perpetuarea mesajului budist, preluîndu-l de la sursă și răspîndindu-l mai departe spre est, în Coreea și Japonia.

Dinastia Tang marchează o perioadă de adevărată înflorire religioasă, în timpul căreia în China se manifestă multiple influențe venind dinspre Asia Centrală și Iran (islamism), nestorianism, maniheism, mazdeism etc.)[2]. Totuși, suveranii Tang par mai puțin tentați decît predecesorii

---

1. Există numeroase cataloage de traduceri de texte budiste: după *Zongli zhongjing mulu* (*Catalogul general al sūtrelor*) realizat de Dao'an în 374 (*cf.* capitolul 14, nota 30) și *Chu sanzang jiji* (*Culegere de note asupra traducerii cărții Tripitaka*) de Sengyou în 518 (*cf.* capitolul 15, nota 10), unul dintre cele mai importante cataloage din epoca Tang este *Kaiyuan shijiao lu* (*Catalog asupra budismului din era Kaiyuan*), încheiat de către Zhisheng în 730 și care avea să servească drept bază compilațiilor ulterioare.
2. Pentru o ilustrare concretă, se poate consulta catalogul expoziției *Sérinde, terre de Bouddha*, citat în capitolul precedent, nota 1. *Cf.* și ZHANG Guangda,

lor din dinastiile de sud să îmbrăţişeze budismul. Clanul imperial începe prin a-şi afirma afinităţile cu taoismul şi se declară urmaşul lui Laozi cu care are în comun numele de familie, Li. Lectura cărţii *Daodejing* se află acum din nou la mare cinste (însuşi împăratul Xuanzong onorează acest text cu un comentariu), ca de altfel şi cărţile *Zhuangzi* şi *Liezi*, care fac chiar obiectul unor probe de examen. De-a lungul întregii dinastii, taoismul şi budismul îşi dispută patronajul imperial.

În ciuda procesului de răspîndire a budismului care atinge apogeul în timpul dinastiei Tang, cultura tradiţională, îndeosebi cea confucianistă, nu dispare complet. În timpul celor Şase Dinastii, literatura exegetică elaborată în epoca Han se prelungeşte prin „colaţionări de comentarii". În secolul al VII-lea, o comisie de cărturari condusă de Kong Yingda (574-648) este însărcinată, din porunca împăratului, să compileze lucrarea *Wujing zhengyi* (*Sensul corect al celor Cinci Clasice*)[3], baza educaţiei clasice în cursul întregii perioade Tang, destinată să unifice nu numai erudiţia confucianistă, ci şi lumea intelectuală în ansamblu. Reamintim că nu există nici o compartimentare ideologică etanşă în cadrul tipului de erudiţie caracteristică pentru cărturari şi călugări, care împărtăşesc aceeaşi idee a continuităţii tradiţiilor textuale şi provin adesea din aceeaşi elită intelectuală.

Totuşi, clerul budist, care în secolul al VIII-lea este de două ori mai numeros decît cel taoist, începe să reprezinte o forţă cu care trebuie găsit un *modus vivendi*. Voinţa împăraţilor Tang de a controla – şi totodată de a patrona – instituţiile budiste se afirmă încă de la începuturile dinastiei şi va sfîrşi prin a constrînge comunitatea monahală să se integreze în structurile de stat. Începînd mai ales cu domnia împăratului Xuanzong (712-756), politica imperială face eforturi pentru limitarea numărului de călugări şi a puterii economice a mînăstirilor. De fapt, în multe cazuri, regula sărăciei, fundamentală pentru viaţa monahală, nu mai era decît un deziderat pios ce dădea loc acuzaţiei de parazitism. Îndeosebi mînăstirile ajunseseră, alături de familiile aristocratice, cei mai mari proprietari funciari ai imperiului[4].

„Trois exemples d'influences mazdéennes dans la Chine des Tang", in *Études chinoises*, 13, 1-2 (194), pp. 203-219.

3. Referitor la contextul şi compoziţia lucrării *Wujing zhengyi*, vezi David McMULLEN, *State and Scholars in T'ang China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 73; Howard J. WECHSLER, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, Yale University Press, 1985, p. 47.

4. În legătură cu istoria instituţională a budismului în timpul dinastiei Tang, vezi Kenneth CH'EN, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton University Press, 1962; Jacques GERNET, *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e^ au X^e^ siècle*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1956.

Sinizarea budismului în epoca Tang

Încă din perioada dinastiilor de nord și de sud apăruseră primii germeni ai școlilor budiste chineze care aveau să înflorească în timpul dinastiei Tang – înflorire doctrinală strîns legată de politica de patronare aplicată în timpul unor împărați[5]. De acum înainte este vorba de școli specific chineze, care nu mai sînt importate din India și ale căror denumiri nu prea mai fac referință la budismul indian, ci reprezintă elaborarea și adaptarea mesajului budist de către spiritul chinez. În acest sens, epoca Tang marchează o etapă hotărîtoare în evoluția budismului chinez: în loc să privească cu pioșenie textele indiene și pe reprezentanții acestora, așa cum făcuseră exegeții din perioada precedentă, întemeietorii școlilor chineze care se raportează fiecare la *sūtre* specifice, nu mai ezită să le interpreteze „sensul ascuns" în funcție de propria lor experiență religioasă, fără să le pese de fidelitatea față de text.

După mai multe secole de traduceri și exegeze, chinezii sfîrșesc prin a-și da seama că au pierdut din vedere cel dintîi țel al budismului: salvarea. În cursul acestei a treia perioade de sinizare a budismului, ei încep să regîndească din perspectivă personală și în propriii lor termeni chestiunea salvării, a iluminării și a căilor ce duc la acestea. Reflecția specific chinezească tinde să se concentreze asupra posibilității de a atinge starea de trezie în această viață (de preferință în mod instantaneu) și asupra credinței într-o salvare universală pentru toate ființele, ceea ce presupune o lectură cel puțin interpretativă a scrierilor.

Pe de altă parte, începe să se simtă nevoia unei sinteze a tot ceea ce pînă atunci i se prezentase „în vrac" publicului chinez. Într-adevăr, budismul n-a căpătat niciodată forma unei doctrine dogmatice, și cu atît mai puțin a unei Biserici unificate sub controlul unei autorități centrale. Ca învățătură a vacuității, această spiritualitate introspectivă contemplă o dimensiune interioară lipsită de centru, dar, sub aspect misionar, ea este simultan orientată spre un exterior lipsit de un pol fix de autoritate. Prezența budistă se concretizează prin înființarea a nenumărate comunități monahale, răspîndite cam peste tot și relativ independente unele de altele. De unde și absența unei ortodoxii unificate, în măsură să excludă ereziile, refuzul oricărui monopol asupra adevărului – adevărul fiind o chestiune relativă ce depinde de punctul de vedere adoptat – și diversificarea complexă a școlilor și a curentelor de gîndire. În India, aceasta se făcuse într-un proces continuu și organic, comparat adesea cu creșterea și ramificarea stejarului crecut dintr-o ghindă.

5. *Cf.* Stanley WEINSTEIN, „Imperial Patronage in the Formation of T'ang Buddhism", in Arthur F. WRIGHT și Denis TWITCHETT (coord.), *Perspectives on the T'ang*, Yale University Press, New Haven, 1973, pp. 265-306. De același autor, *Buddhism under the T'ang*, Cambridge University Press, 1987.

În cazul chinezilor, lucrurile se petrec cu totul altfel, ei fiind confruntați subit cu o masă și o varietate zdrobitoare de scrieri din epoci diferite și cel mai adesea contradictorii[6].

Pentru a soluționa o asemenea complexitate s-a recurs la noțiunea, caracteristică curentului Mahāyāna, de „adaptare la exigențele practice" (*upāya*, în chineză *fangbian*), expresie care în limba modernă a căpătat sensul de „comod", „practic". Avînd în vedere faptul că Buddha a înțeles, în învățăturile sale despre Lege, că trebuie să se adapteze capacității de înțelegere a ascultătorilor săi, în *sūtre* pot fi distinse diverse niveluri de subtilitate sau de adevăr, ale căror contradicții trebuie explicate, deși toate sînt socotite a fi fost enunțate de Buddha însuși. Se înțelege de la sine că fiecare școală își atribuie cel mai înalt grad de adevăr, considerînd că celelalte școli, fără să fie eretice, reprezintă grade inferioare de adevăr, revelații parțiale destinate celor încă imaturi. Fiecare dintre școlile chineze să străduiește astfel să ierarhizeze scrierile sfinte în jurul unei doctrine centrale, după scheme ce permit „diferențierea fazelor învățăturii (lui Buddha)" (*panjiao*)[7].

Școala Tiantai

Școala Tiantai este prima dintre școlile budiste specific chineze care apar în timpul dinastiei Sui, consolidînd reunificarea politică înfăptuită de această dinastie în spațiul chinez, prin sinteza celor două tradiții budiste, din nord și din sud, cea a meditației și cea a exegezei. Școala îl recunoaște ca fondator efectiv pe Zhiyi (538-597), care i-a perfecționat și sistematizat doctrinele, acordînd statutul de patriarh predecesorilor săi Huiwen (activ în jurul anilor 550) și Huisi (515-577)[8]. După ce a

6 Există *sūtrele* Hīnayāna și Mahāyāna, regulile monahale (*vinaya*) și tratatele scolastice (*sāstra*), care constituie *Cele Trei Coșuri* sau *Tripitaka* (*sanzang*), vezi capitolul 14, p. 274. La sfîrșitul epocii Tang, Canonul budist chinez, rezultat al unui mileniu de lucrări de traducere și exegeză, poate fi considerat încheiat, chiar dacă și în timpul dinastiei Song mai sînt făcute cîteva traduceri răzlețe. La ordinul primului împărat Song, Tripitaka a fost tipărit în întregime în 983. Cunoscută sub numele de Shuben (ediție din Sichuan, tipărită la Chengdu), această ediție a servit ca bază pentru celelalte patru, apărute în epoca Song și reluate apoi în Coreea și Japonia. Dintre edițiile moderne, cele mai numeroase și cele mai importante au apărut în Japonia. Ultima ediție și cea mai serioasă este *Taishō shinshū daizōkyō* în 100 de volume (Tokyo, publicată între 1924 și 1934), care ține seama de toate edițiile existente, chineze, dar și coreene, ca și de canonul sanscrit, pāli și tibetan.

7 *Cf.* îndeosebi LIU Ming-wood, „The *p'an-chiao* system of the Hua-yen School in Chinese Buddhism", in *T'oung Pao*, 67 (1981), pp. 10-47.

8 Despre Zhiyi, vezi Leon HURVITZ, „Chih-i (538-579), an introduction to the life and ideas of a Chinese Buddhist monk", in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. XII, Bruxelles, 1962. Despre Huisi, vezi Paul MAGNIN, *La Vie et l'Œuvre de Huisi (515-577): les origines de la secte bouddhique chinoise de Tiantai*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1979.

studiat cu acesta din urmă, Zhiyi s-a stabilit în munții Tiantai (în actuala provincie Zhejiang), de unde vine și numele școlii. Eminamente reprezentativ pentru voința chinezească de sinteză și sinizare a budismului, Zhiyi elaborează, în cadrul unei importante reflecții despre *panjiao*, o schemă complexă de „cinci perioade și opt învățături" pe baza căreia reușește să împace prioritatea acordată *Sūtrei Ghirlandei* de către budiștii din nord cu cea acordată *Sūtrei Nirvānei* de către cei din sud, făcînd să culmineze edificiul în *Sūtra Lotusului*[9].

Conform acestei *sūtra*, devenită unul dintre textele religioase cele mai populare din Asia Orientală, Buddha nu a venit pe lume decît pentru a aduce salvarea, adică o trezire egală cu a sa și destinată tuturor celor vii fără discriminare. Orice om, chiar orice ființă însuflețită, care are natura-lui-Buddha (în chineză *foxing*) poate deveni Buddha. Școala este atît de puternic dominată de spiritul de includere, încît, o dată cu cel de-al nouălea patriarh, Zhanran (711-782), ajunge să recunoască faptul că natura-lui-Buddha nu este prezentă numai în orice ființă vie, ci și în lucrurile neînsuflețite, munți, rîuri, pînă și în cel mai mic fir de praf. Noțiunea Tiantai a salvării universale trebuie integrată în orientarea pe care budismul chinez o capătă, încă de la începutul secolului al V-lea, prin Daosheng ; acesta susținuse, pe baza unei versiuni incomplete a *Sūtrei Nirvānei*, ideea că orice om, chiar și cel mai corupt, are posibilitatea să ajungă la buditate. În timpul dinastiei Tang, doar școala Faxiang se mai opune ideii de universalitate, distingînd o categorie de ființe care prin constituția lor sînt incapabile să atingă starea de trezie[10].

Dar Zhiyi dă lecturii *Sūtrei Lotusului* un conținut și mai chinezesc, subliniind nu numai că buditatea este accesibilă oricui, ci și că acest lucru se întîmplă în cursul vieții – distanțîndu-se astfel definitiv de tradiția budismului indian conform căreia numai cîțiva arhați puteau spera să atingă starea de trezie, și asta doar după cîțiva eoni (*kalpa*) de eforturi susținute. Dacă este adevărat că această viziune se mulțumește cu concepția indiană despre timp, la fel de adevărat este că ea nu răspunde deloc nevoii chinezilor de a-și vedea rodul eforturilor aici și acum. Astfel, Zhiyi recunoaște posibilitatea scurtării etapelor, reamintind în acest sens povestea, relatată în *Lotus*, a unei fetițe de opt ani care, în urma numeroaselor sale acte de pietate, a fost preschimbată fără întîrziere în bărbat, transformare obligatorie pentru atingerea stării de buditate.

---

9. *Sūtra Lotusului* (în sanscrită *Saddhárma-pundarīka*) fusese excelent tradusă la începutul secolului al V-lea sub titlul *Miaofa lianhua jing* de către Kumārajiva (vezi mai sus capitolul 15, nota 4), omis totuși din șirul de patriarhi al școlii Tiantai. Fapt semnificativ, fiecare dintre școlile Tang elaborează o linie de transmitere pornind de la patriarhi (*zu*, literal „strămoși") chinezi, traducătorii fiind sistematic îndepărtați deși pînă atunci fuseseră obiectul unei venerări profunde.
10. Despre Daosheng, vezi capitolul 14, „Cîțiva mari călugări din secolul al IV-lea" ; despre școala Faxiang, vezi capitolul 15, „Xuanzang și școala Yogacara".

În dimensiunea sa filozofică, şcoala Tiantai este moştenitoarea dialecticii Mādhyamika[11]. Evitînd să gîndească în termeni dihotomici, ea introduce adevărul ternar : vacuitate, nepermanenţă şi cale de mijloc. Orice lucru lipsit de realitate independentă, de existenţă în sine poate fi considerat vid. Totuşi, ca fenomen, lucrul se bucură de o existenţă temporară şi perceptibilă prin simţuri. Faptul că un lucru este deopotrivă vid şi temporar constituie adevărul de mijloc, care nu este plasat între cele două extreme, ci constituie o depăşire a lor şi care vine să sublinieze ideea de totalitate şi identitate : întregul şi părţile sale sînt unul şi acelaşi lucru. Altfel spus, se poate considera că universul în întregul său şi toţi Buddha din toate timpurile sînt prezenţi într-un grăunte de nisip sau în vîrful unui fir de păr, de unde şi celebra formulă a şcolii Tiantai : „O singură gîndire şi trei mii de lumi".

Pe lîngă că ilustrează întrepătrunderea tuturor *dhármelor* şi unitatea esenţială a universului – preocupare tipic chinezească –, formula exprimă identificarea fenomenelor cu absolutul. Curentul Tiantai este prin excelenţă reprezentativ pentru sinizarea budismului prin faptul că orientează conceperea absolutului într-un sens imanentist, într-o direcţie complet opusă viziunii transcendentale specifică budismului originar din India. Într-adevăr, în spiritul absolut se integrează în mod armonios toate elementele lumii numenale pure a buditătii, precum şi ale lumii fenomenale impure, marcată de multiplicitatea şi diversitatea infinită a lucrurilor. În consecinţă, şcoala Tiantai pune accentul pe cultura spiritului : încetarea-concentrare (*zhi*), ducînd la conştientizarea vacuităţii oricărui lucru şi la vizualizarea (*guan*) care, dincolo de vacuitate, percepe lucrurile în realitatea lor temporară[12].

Şcoala Huayan

Pur chinezească, la fel ca Tiantai, fără echivalent în India, şcoala Huayan cunoaşte gloria în timpul dinastiei Tang, sub protecţia împărătesei Wu Zhao (mai cunoscută sub numele de Wu Zetian), cea care a deţinut în fapt puterea în ultima parte a domniei împăratului Gaozong,

11. *Cf.* NG Yu-kwan, *Tien-t'ai Buddhism and Early Mādhymika*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1993. Despre şcoala Mādhyamika, vezi mai sus începutul capitolului 15. Despre şcoala Tiantai, vezi şi Bruno PETZOLD, *Die Quintessenz der T'ien-t'ai-(Tendai-) Lehre*, Steiner, Wiesbaden, 1982; Paul L. SWANSON, *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy : The Flowering of the Two Truth Theory in Chinese Buddhism*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1989.

12. Conferinţele lui Zhiyi, editate în trei volume de către discipolul său Guanding (561-632), se compun din două serii consacrate *Sūtrei Lotusului*, cărora li se adaugă *Mohe zhiguan* (*Marea Concentrare şi Vizualizare*), tradusă parţial în engleză de Neal DONNER şi Daniel B. STEVENSON, *The Great Calming and Contemplation : A study and annotated translation of the first chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1994.

devenit infirm, și după moartea acestuia, survenită în 683. Cum, conform tradiției confucianiste, o femeie nu avea voie să domnească, Wu Zhao a descoperit, cu complicitatea unor călugări corupți care o vizitau în palatul imperial și făceau probabil parte din grupul numeroșilor săi amanți, o sursă de legitimitate politică în *Sūtra Marelui Nor* (*Mahāmegha-sūtra*). Aceasta profetiza că, la șapte sute de ani de la dispariția lui Buddha, o femeie pioasă se va impune ca suverană a unui imperiu căruia i se vor supune toate țările. Nemulțumindu-se însă să se identifice cu respectivul personaj, Wu Zhao s-a dat drept întruparea lui Maitreya, viitorul Buddha. În 690, ea se proclamă suveran și întemeiază noua dinastie Zhou, care ia sfîrșit în 705, cînd tronul este redat împăratului legitim Zhongzong, iar dinastia Tang este repusă în drepturi după acest intermezzo feminin, unic în întreaga istorie imperială chineză.

Cît timp a ținut frîiele puterii, Wu Zhao a făcut totul pentru a susține budismul a cărei adeptă ferventă era și care contribuise de altfel la legitimizarea domniei sale. În grotele de la Longmen s-a desfășurat în această perioadă cea mai intensă activitate din toată istoria lor și tot atunci au fost construite numeroase temple. Voind desigur să se deosebească de predecesorii săi favorabili școlii Faxiang, Wu Zhao a patronat în mod activ școala Huyan (de la numele *Sūtrei Ghirlandei*, *Huayan jing*), protejîndu-l personal pe cel mai mare teoretician al ei, Fazang (643-712). Acest călugăr de origine sogdiană, născut la Chang'an și perfect sinizat, a făcut parte mai întîi din echipa lui Xuanzang, căruia însă a început curînd să-i conteste concepțiile indiene și gradualiste, după care și-a pus priceperea în serviciul traducerii *Sūtrei Ghirlandei* comandată de evlavioasa împărătească[13]. Ca și Zhiyi, care îmbinase în mod fericit budismul din nord cu cel din sud spre gloria deplină a dinastiei Sui, Fazang a servit domnia împărătesei Wu Zetian operînd o nouă sinteză a tendințelor budismului Tang, caracterizat prin acceptarea totală a lumii, percepută totuși ca loc al unei salvări supra-mundane.

După teoreticianul Fazang au urmat o serie de patriarhi care au marcat destinul școlii cu personalitățile lor. Combinînd *Sūtra Ghirlandei* cu alte texte precum *Tratatul trezirii credinței în Mahāyāna* (*Dacheng*

13. Era vorba de o nouă traducere (după cea din 420 făcută de Buddhabhadra) coordonată în 699 de maestrul Siksānanda din Khotan și pentru care au fost puși la treabă membrii echipei lui Xuanzang. O a treia traducere, parțială, avea să apară în 810 sub coordonarea lui Prajñā.
Sūtra Ghirlandei (*Avatamsaka-sūtra*), despre care se spune că a fost enunțată de Buddha imediat după iluminare, este un text masiv și compozit ale cărui cele mai vechi părți datează probabil de la începutul secolului I d.Hr.
Referitor la școala Huayan, vezi Garma C.C. CHANG, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-yen Buddhism*, Allen & Unwin, Londra, 1971, Francis H. COOK, *Hua-yen Buddhism: The Jewel Net of Indra*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1977.
În legătură cu aspectul ideologic al patronării școlii Huyan de către împărăteasa Wu, vezi Antonino FORTE, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century*, Istituto Universitario Orientale, Neapole, 1976

qixin lun)[14], *Sūtra lui Vimalakīrti*, *Sūtra Diamantului* și *Sūtra Nirvānei*, Chengguan (737-838) și succesorul său Zongmi (780-841)[15] introduc în școala Huayan multe elemente preluate de la Tiantai, dar și de la Chan. Ca și Tiantai, școala Huayan ajunge să recunoască posibilitatea unei treziri subite, consecință directă a ideii că natura-lui-Buddha este prezentă în orice ființă. Cît despre școala Chan, aceasta precizează că la trezire nu se ajunge prin studierea scripturilor sau practicarea regulilor monahale, ci ea se realizează în clipa fulgerătoare în care dualitatea vacuitate/existență se anulează într-un spirit detașat de toate[16].

Dacă *Sūtra Ghirlandei* a școlii Huayan are multe puncte comune cu *Sutra Lotusului* venerată de curentul Tiantai – în principal noțiuni religioase ca vehiculul unic sau salvarea universală –, în plan filozofic ea este, în multe privințe, o lucrare mai complexă. Una dintre ideile cele mai tipice ale acestei *sūtra* este aceea că universul nu este constituit din elemente (*dhárma*) discontinue, ci că el constituie un întreg perfect integrat, fiecare dintre părțile sale fiind organic legată de celelalte. Conform teoriei centrale a școlii Huayan asupra cauzalității prin principiul universal (*dhárma-dhātu*), toate *dhármele* universului au apărut simultan. Această idee ce implică autocrearea universului evocă astfel „creația spontană" și „autotransformarea" de care vorbea Guo Xiang în secolul al IV-lea[17].

Ca și Mādhyamika și Tiantai, școala Huayan concepe *dhármele* ca fiind vide. Această vacuitate comportă însă două aspecte: ca principiu sau numen (*LI*) este statică, dar ca fenomen (*shi*) este dinamică. Pornind de la cele două aspecte indisociabile ale vacuității, școala Huayan susține două concepții fundamentale: pe de-o parte, principiul și fenomenul sînt strîns îmbinate, dar, în același timp, toate fenomenele nu formează decît unul și același întreg. Această poziție doctrinală este foarte limpede ilustrată de către Fazang în celebrul său *Eseu despre leul de aur*, compus cu ocazia unei conferințe ținute în fața împărătesei Wu Zetian. Pentru ca aceasta să înțeleagă mai ușor anumite subtilități din *Sutra Ghirlandei*, Fazang și-a ilustrat expunerea luînd ca exemplu

---

14 Atribuit de Canonul chinezesc lui Asvaghosa sub titlul *Mahāyāna-sraddhotpāda-sastra*, textul *Dachang qixin lun* (*Tratatul trezirii credinței în Mahāyāna*) este mai degrabă un apocrif chinezesc, compus în cea de-a doua jumătate a secolului al VI-lea și care prezintă o sinteză reușită a principalelor teze mahāyāniste venite în China în această perioadă. *Cf.* Paul DEMIÉVILLE, „Sur l'authenticité du Ta tch'en k'i sin louen", in *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, II, 2 (1929). Traducere în engleză de HAKEDA Yoshito S., *The Awakening of Faith*, Columbia University Press, New York, 1967.
Despre *Sūtra lui Vimalakīrti*, vezi mai sus capitolul 15, nota 4. Despre *Sūtra Diamantului*, vezi capitolul 14, nota 23. Despre *Sūtra Nirvānei*, vezi sfîrșitul capitolului 14.

15 Despre Zongmi, vezi Peter N. GREGORY, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991. Vezi și mai jos, nota 35.

16 Referitor la curentul Chan, vezi mai jos.

17 Cu privire la Guo Xiang, vezi capitolul 13.

un leu de aur ce se afla acolo: aurul reprezintă principiul, iar leul, ansamblul fenomenelor. Așa cum principiul, care nu are formă proprie, se poate investi în orice fenomen, aurul din care este turnat leul se regăsește în toate părțile acestuia și îi asigură identitatea. Aurul și leul coexistă, fiecare incluzîndu-l pe celălalt, ceea ce înseamnă că fiecare lucru sau eveniment din lumea fenomenală este o manifestare perfectă și desăvîrșită a principiului. Altfel spus, fenomenele se identifică unele cu altele tocmai pentru că toate trimit la unul și același principiu.

Se spune că Fazang, care era un excelent pedagog, ar fi făcut, în sprijinul analogiei sale, o celebră demonstrație: a așezat zece oglinzi, opt în punctele cardinale, una deasupra și alta dedesubt, toate întoarse cu fața una către cealaltă. În mijloc se găsea o statuie a lui Buddha, luminată de o făclie. S-a putut constata atunci nu numai că statuia se reflecta în toate oglinzile, dar că reflexia sa în fiecare oglindă era la rîndul ei reflectată de celelalte oglinzi, într-un sistem de reflexii la infinit care reprezenta identificarea fenomenelor între ele. Această prezentare caleidoscopică reflectă de asemenea cosmologia din *Sūtra Ghirlandei*, care plasează în centrul universului un Pămînt pur condus de „Buddha al soarelui", Vairocana. În cele zece direcții ce pornesc din acest centru pleacă un număr nelimitat de alte lumi, fiecare cu Buddha al ei, care reflectă perfect Pămîntul pur central, ilustrînd astfel principiul întrepătrunderii tuturor fenomenelor. Ca și Tiantai, școala Huayan are drept scop reintroducerea imanenței și armoniei în gîndirea budistă, dar ea propune pe de altă parte o viziune totalizatoare și centralizată în care totul se reduce la centrul reprezentat de Buddha. O asemenea viziune, care nu avea cum să nu fie pe gustul monarhilor autoritari ca Wu Zetian, prototipul suveranului universal ce domnește peste o comunitate universală unde politicul și religiosul se susțin reciproc, avea să aibă mare succes în Coreea și Japonia.

Școala Pămîntului pur

Această școală și-a luat numele de la „Pămîntul pur" (în sanscrită *Sukhāvatī*, în chineză *jingtu*) asupra căruia veghează Amitābha, „Buddha al infinitei lumini". În *Sūtra Pămîntului pur*[18], care își face o idee foarte sumbră despre condiția umană, important nu este efortul personal,

18. Există două versiuni ale *Sūtrei Pămîntului pur* (*Sukhāvaī-vyūha*): una lungă care insistă pe o înălțare progresivă prin acumularea unei *karme* bune, și alta scurtă care mizează exclusiv pe credință și devoțiune. Ultima variantă a cunoscut cea mai mare popularitate, fiind reprezentativă pentru evoluția noțiunii hînayāniste a *karmei* spre ideea mahāyānistă de salvare prin Buddha și Bodhisattva. Versiunea lungă a făcut obiectul a nu mai puțin de zece traduceri chinezești, dintre care cinci sînt încă păstrate în Canonul chinez; cît despre versiunea scurtă, nu a ajuns pînă la noi decît traducerea lui Kumārajiva, intitulată *Sūtra lui Amitābha* (*Amituo jing*).

ci credința în puterea salvatoare a lui Amitābha care, în infinita sa compasiune pentru oceanul ființelor, a creat Pămîntul pur al Paradisului din Apus pentru ca cei ce cred în el să poată renaște aici. De unde și creditul acordat repetării la nesfîrșit a formulei *namo-Amitābha* („Venerarea lui Amitābha"). Primii adepți chinezi ai Pămîntului pur apar încă din secolele al III-lea și al IV-lea, sub influența unor călugări celebri precum Zhi Dun și mai ales Huiyuan, considerat de toți patriarhul întemeietor al școlii în China[19].

Buddha Amitābha este asistat de obicei în misiunea lui salvatoare de către Bodhisattva Avalokitesvara[20]. Acest nume care îl desemnează, pare-se, pe „domnul pe care îl vezi (sau care pleacă ochii în semn de compasiune?)", a fost tradus în mod curios în chineză prin Guanyin – „cel ce aude sunetele" (adică rugăciunile lumii). În *Sūtra Pămîntului pur* și în *Sūtra Lotusului*, Avalokitesvara apare înainte de toate ca un mijlocitor plin de compasiune pentru toate ființele aflate în pericol sau în dificultate, mai ales pentru femeile doritoare să aibă un copil. Începînd din secolul al V-lea, Bodhisattva este o temă predilectă în grotele de la Yungang și Longmen, însă, în secolul următor, el cîștigă și mai multă popularitate o dată cu avîntul școlii Pămîntului pur. Pînă în timpul dinastiei Tang și la începutul dinastiei Song, Guanyin este reprezentat sub trăsături masculine, adesea cu mustață. Dar încă din secolul al VIII-lea, într-o *sūtra* tantrică apare figura unui Guanyin îmbrăcat în alb, Tara cea albă pe care budismul tibetan o vede ca soață a lui Avalokitesvara, iar iconografia chinezească o adoptă începînd din secolul al X-lea. În cadrul acestui proces de feminizare se dezvoltă cultul popular, care nu mai este specific budist, al unei Guanyin „dătătoare de copii"[21].

Budismul tantric

Termenul de tantrism este legat de Tantrayāna, „vehiculul răspîndirii cunoașterii", cunoscut și sub numele de Vajrayāna („vehiculul diamantului-fulger"), aluzie la *Sūtra despre capul diamantului*[22]. Punct culminant al Mahāyānei în opinia adepților săi, budismul tantric este astăzi cunoscut în Occident în principal sub forma sa tibetană[23] – chinezii

19. Vezi capitolul 14, nota 32.
20. *Cf.* Marie-Thérèse DE MALLMANN, *Introduction à l'étude d'Avalokitesvara*, Paris, 1948.
21. *Cf.* Rolf A. STEIN, „Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transfomation d'un dieu en déesse", in *Cahiers d'Extrême-Asie*, 2 (1986), pp. 17-80; și Zu Chun-fang, „Guanyin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara", in Marsha WEIDNER, Sherman E. LEE *et al.*, *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850-1850* (catalogul unei expoziții de la Spencer Museum of Art, Kansas), 1994.
22. Tradus parțial în chineză sub titlul *Jingangding jing* de către maestrul tantric Vajrabodhi, sosit în China în 720 și mort în 741.
23. Despre budismul tibetan, se pot cita îndeosebi D. SNELLGROVE, *Indo-Tibetan Buddhism*, Serindia Publications, Londra, 1987; Anne-Marie BLONDEAU,

preferă de altfel să vorbească de „școală ezoterică" (*mizong*). Termenul *tantra*, tradus în chineză prin *jing*, care se aplică în general oricărui text canonic, desemnează cel mai adesea o categorie de texte ce țin de literatura ezoterică prin faptul că descriu în special rituri magice[24]. Apărut la periferia lumii indiene între sfîrșitul secolului al VII-lea și începutul secolului al VIII-lea, tantrismul se inspiră din plin din mitologiile hinduse în care simbolica sexuală joacă un rol preponderent și pretinde că deține revelații făcute nu pe pămînt, ci pe muntele Sumeru sau în Akanistha, cel mai înalt dintre cerurile budiste. Dacă budismul magic, prin aspectul său prin excelență practic, se impusese mai ales în China de nord încă din prima perioadă, tantrismul a exercitat propriu-zis o oarecare influență asupra budismului chinezesc doar în secolul al VIII-lea, în timpul dinastiei Tang[25].

Practica religioasă tantrică, formă particulară de *yoga*, implică omul întreg, cu trup și suflet, în actul pe care îl împlinește și în lumea pe care o creează astfel prin mijlocirea ritualului. Salvarea se atinge nu atît prin cunoaștere, cît printr-un ansamblu de practici ce implică trupul (vizualizare), vorbirea (*mantra*) și gîndirea (meditație asupra naturii spiritului sau a divinității). Un element important al Tantrayānei este vizualizarea *mantrelor*, formule stereotipe compuse din înșiruiri de silabe. Vehicule ale influxului divin, ele sînt primite direct, pe cale exclusiv orală, de la un maestru. *Mantra* devine centrul vieții religioase a celui care a primit-o în posesie, deoarece ea este cea mai perfectă manifestare a divinității, prezentă în chiar rostirea numelui său. Astfel de formule, care au puterea magică să alunge sau să supună demonii, au rolul de a rezuma *sūtrele* și de a „scurta drumul" spre iluminare. *Om mani padme hum*, „O, ce bijuterie în lotus", este o *mantra* esențială în tantrismul tibetan, simpla sa recitare avînd scopul de a pune capăt ciclului renașterilor și de a permite eliberarea sau accesul la un paradis. O regăsim cu acest titlu gravată peste tot: pe flamuri, pe fițuicile din cilindrii cu rugăciuni etc.

Recitarea și vizualizarea silabelor ce compun *mantrele* poate fi însoțită de *mudrā*. Acest cuvînt, care înseamnă „pecete", desemnează mai întîi anumite poziții ale degetelor sau ale mîinilor, dar și atitudini corporale care, imitîndu-le în general pe cele ale divinității adorate, se asociază cu meditația vizualizantă pentru a provoca și a exprima totodată contopirea cu divinitatea (*sādhana*) sau „cosmicizarea" adeptului care

---

„Réflexion sur le bouddhisme tantrique", in *Tibet, la roue du temps*, Actes Sud, Arles, 1995; Kalou RINPOCHÉ, *La Voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Seuil, Paris, 1993; Rolf A. STEIN, *La Civilisation tibétaine*, L'Asiathèque, Paris, 1987.

24. Pentru exemple de *tantra* tibetane, *cf.* D. SNELLGROVE, *The Hevajra Tantra*, Oxford University Press, Oxford, 1959; *Le miroir du cœur*, Seuil, Paris, 1994.

25. Despre budismul tantric în China, vezi CHOU I-liang, „Tantrism in China", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 8 (1945); Michel STRICKMANN, *Mantras et Mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, Paris, 1996.

se cufundă în absolut. Această fuziune poate fi provocată mai ales prin practici sexuale și yogice, împreunarea masculului și a femelei simbolizînd-o pe aceea dintre cele două aspecte fundamentale ale absolutului care sînt metoda și cunoașterea sau vacuitatea și compasiunea.

Practicile tantrice de vizualizare se sprijină de asemenea pe cosmogramele *mandala*, definite în literatura tantrică drept locuri de adunare a sfinților sau altare unde se țin ceremoniile de consacrare. Este vorba de diagrame ce delimitează o arie sfîntă, orientată și centrată, unde este chemată să stea divinitatea, reprezentată în asocierile sale cosmice și prezentată sub o aparență corporală sau sub forma literelor sanscrite. În China epocii Tang, printre cele mai cunoscute figurează două *mandale* complementare, Vajra-dhātu, „matricea diamantină", și Garbha-dhātu, „matricea uterină", bazată pe *Sūtra Marelui Soare* (*Mahāvairocana-sūtra*) care îl reprezintă în centru pe Mahāvairocana și, de jur împrejurul lui, în cele patru colțuri, patru Buddha. Aceste cinci divinități se multiplică apoi la infinit sub diversele lor aspecte : mascul/femelă, blînd/nemilos etc.

Manifestările populare ale budismului

În timp ce viața monahală este supusă unui ansamblu complex de reguli, viața laicilor trebuie doar să se conformeze recitării celor „trei giuvaiere" și aplicării celor „cinci precepte" întărite prin „cele zece fapte bune"[26]. Aceste cîteva principii se cristalizează în „regula lui Bodhisattva" care pune accentul pe altruismul total – compasiunea universală și hotărîrea fermă de a salva toate ființele. Încă de la începutul secolului al V-lea, această regulă devine extrem de populară în rîndul călugărilor și al laicilor, ajungînd să-și găsească ecou în scrierile taoiste ale vremii, care încep, la rîndul lor, să distingă între o practică religioasă pur exterioară, ritualistă și mecanică, și un „mare vehicul" care ar fi calea regală a meditației mistice.

Se poate spune că salvarea făcută accesibilă de Mahāyāna pentru toate ființele vii fără excepție este o idee nouă în societatea chineză. Viața religioasă este ritmată de sărbători care, spre deosebire de ritualurile taoiste și mai ales confucianiste, adună laolaltă toate păturile societății, de la împărat la omul de rînd. Să citățm doar cîteva : sărbătoarea lampioanelor, sărbătoarea închinată moaștelor sfinte ale lui Buddha, Ullambana sau sărbătoarea morților bazată pe legenda budistă a lui Moggallāna (pronunția pāli pentru numele lui Maugdalyāna, unul dintre cei zece mari discipoli ai lui Sākyamuni, în chineză Mulian) care a coborît în infern ca să-și salveze mama. În China, această

26. În legătură cu cele „trei giuvaiere" și cele „cinci precepte", vezi capitolul 14.

sărbătoare, ca și cultul lui Vimalakīrti, și-a datorat popularitatea faptului că celebrează pietatea filială[27].

Altă manifestare a universalismului mahāyānist, grija de a propaga cît mai departe cu putință credința budistă, a profitat din plin de progresul major pe care-l reprezenta avîntul tehnicilor de tipărire. Înainte, *sūtrele*, la fel ca majoritatea textelor, erau în general copiate cu mîna pe suluri mari, făcute din foi de hîrtie lipite una de alta. Apoi cineva a avut ideea ca foile să fie îndoite ca burduful unui acordeon, astfel încît să formeze o carte, mai ușor de deschis. În fine, foile, în loc să fie pliate, au început să fie legate așa cum sînt în cărțile moderne. Descoperirea litografiei în secolul al VIII-lea s-a datorat în bună măsură prozelitismului budist: cel mai vechi eșantion al acestei tehnici ajuns pînă la noi este o lucrare ce conține extrase din *Sūtra Diamantului*, datată din 868, găsită la Dunhuang și păstrată la British Museum. În grotele de la Dunhuang au fost găsite de asemenea numeroase exemple de *bianwen*, povestiri extraordinare care „brodează" în limba uzuală pe marginea unor povești budiste. Destinate unui public neștiutor de carte, acestea aveau să evolueze curînd spre o adevărată artă narativă, fiind la originea unui nou gen literar, amestec de proză și de pasaje rimate ce prefigurează romanul chinez.

După cum o dovedesc grotele de la Yungang și Longmen, încă din secolele al V-lea și al VI-lea au fost înființate asociații religioase cu scopul de a obține merite prin acte colective precum sculptarea de statui, organizarea de posturi colective sau ședințe de recitări de *sūtra*. Aflate sub egida mînăstirilor, aceste asociații, care au ajuns să îmbrace îndeosebi un caracter social, ca locuri de întîlnire și întrajutorare, erau numite *she*, termen ce face referință la cultul antic practicat la altarul zeului Gliei și care, în limba modernă, intră în compunerea cuvîntului ce desemnează societatea (*shehui*). Paralel cu acțiunile laicilor, mînăstirile au jucat un rol de seamă în sprijinirea săracilor prin înființarea „cîmpurilor milei", la care se adăugau tot felul de instituții caritabile: dispensare, adăposturi pentru dormit, cantine etc. În principiu, instituțiile budiste acopereau toate aspectele vieții unui individ, de orice condiție.

Școala Chan

Modul în care chinezii au perceput budismul s-a orientat foarte devreme, parcă firesc, spre *dhyāna* (în transcriere chinezească *channa* sau *chan*, în pronunția japoneză *zen*), disciplină spirituală pregătitoare pentru *prajñā* care caută să liniștească spiritul pentru a permite pătrunderea, într-o pace desăvîrșită, în interioritatea conștiinței, și să reveleze o realitate independentă de simțuri, precum și capacitatea spiritului de

27. *Cf.* Kenneth K.S. CHEN, „Filial Piety in Chinese Buddhism", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), pp. 81-97.

a trece pragul dintre finit și infinit, dintre relativ și absolut. Practica *dhyānei* poate începe cu o serie de exerciții de control al respirației[28] sau de concentrare a spiritului asupra unui obiect unic pînă la dizolvarea sa. S-a văzut că, alături de *prajñā*, *dhyāna* constituie încă de la început un centru de interes major pentru budiștii chinezi din prima perioadă, începînd cu călugării cei mai de seamă din secolul al IV-lea: Dao'an, Huiyuan și Daosheng (unul dintre primii care a afirmat posibilitatea iluminării subite).

Pentru a avea credibilitate, școala Chan își caută obîrșia, în filiație directă și continuă, în Buddha însuși, deși acest fapt nu este atestat de texte. Într-o zi, pe muntele Vulturilor, el ar fi arătat o floare discipolilor săi, dar numai Kāsyapa a înțeles și a zîmbit. Atunci Buddha i-a transmis în mod direct, fără să audă ceilalți și în afara scrierilor, Ochiul Adevăratei Legi. Un călugăr numit Bodhidhárma, care a venit din Persia, cel de-al douăzeci și optulea patriarh în filiație indiană, ar fi adus în China în jurul anului 520 „școala Lankā", de la numele *Lankāvatāra-sūtra*[29], text care discută în esență despre iluminarea interioară, adică a minții.

După aceste începuturi în care școala Chan își revendică cu hotărîre originile indiene, adevăratul întemeietor al ei ca școală specific chinezească este patriarhul Hongren (602-674), ale cărui învățături se bazează pe *Sūtra Diamantului*[30]. Succesorul lui, Shenxiu (605?-705), ar fi rămas șeful necontestat al școlii Chan de Nord[31] dacă, în 734, nu s-ar fi produs o lovitură de teatru: un călugăr din sud, numit Shenhui (670-760), geniu politic și predicator foarte popular, foarte legat de cei mai mari poeți ai epocii precum Wang Wei (699-759) și Du Fu (712-770), se fălea că va pune în discuție legitimitatea lui Shenxiu, pretinzînd că succesiunea îi revenea unui oarecare Huineng (638-713) care ar fi primit în secret toga de patriarh din mîinile lui Hongren. Shenhui dădea atacurilor sale o justificare doctrinală, criticînd noțiunea de iluminare gradată

---

28. *Cf.* prefața lui Dao'an la comentariul său asupra textului *Anāpāna-sūtra*, vezi mai sus, capitolul 14, nota 18.
29. Compilația *Lankāvatāra-sūtra* (*Debarcare pe insula Lankā sau Ceylon*), tradusă în chineză sub titlul *Ru Lengjia jing*, pare să dateze din secolele III-IV. Pentru o traducere în engleză, vezi SUZUKI Daisetz Teitarō, *The Lankāvatāra Sūtra*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1932.
Despre școala Lankā, *cf.* Bernard FAURE, *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire: Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1989. De același autor, vezi *Le Traité de Bodhidhárma, première anthologie du bouddhisme Chan*, Le Mail, 1986; *La Volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Éditions du CNRS, Paris, 1988; *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
30. Despre *Sūtra Diamantului* (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*), tradusă în chineză de Kumārajiva sub titlul *Jingang jing*, vezi capitolul 14, nota 23.
31. Despre Shenxiu și școala din nord, *cf.* John R. McRAE, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986.

propovăduită de Shenxiu, care distingea patru etape în practicarea *dhyānei*[32]. Shenhui obiecta însă că pura înțelepciune fiind indivizibilă și nediferențiată, iluminarea poate fi atinsă total și instantaneu. Conform povestirilor hagiografice, Huineng era un biet negustător de lemne de foc, fără carte, originar din sudul Chinei, pe care Hongren l-ar fi primit la mînăstire și l-ar fi pus la diverse treburi, precum pisatul orezului. În ziua cînd patriarhul a simțit că e vremea să-și desemneze urmașul, el a declarat că va decide după ce va citi un poem. Shenxiu, care părea a fi „delfinul" desemnat, a propus strofa următoare:

Al deșteptării pom e trupul,
Iar mintea-i, limpede oglindă,
Mereu s-o ștergeți, mereu să-i dați lustru
Praful pe ea nicicînd să nu se prindă.

Cîteva zile mai tîrziu, alături de această strofă putea fi însă citită o alta:

Pom deșteptarea n-are cum să aibă,
Nici limpedea oglindă materială ramă
Natura-lui-Buddha pură-i pe vecie,
Așadar praful unde-ar fi să fie?[33]

În această strofă, atribuită umilului ins ce pisa orezul, Hongren ar fi recunoscut adevărata iluminare care i-a adus autorului titlul de cel de-al șaselea patriarh. Chiar dacă această poveste a transmiterii secrete este de o autenticitate foarte îndoielnică, școala din sud a sfîrșit prin a o eclipsa complet pe cea din nord, care a căzut în uitare. Acest „nou Chan" s-a impus în China începînd din secolul al VIII-lea prin Mazu Hongzhou. În timpul dinastiei Tang au predominat două ramuri principale,

---

32. Referitor la acest punct, vezi HU Shih, „Ch'an (Zen) Buddhism in China: its History and Method", in *Philosophy East and West*, 3, 1 (1953), p. 7.
33. *Cf. Liuzu tanjing* (*Sūtra Amvonului celui de-al Șaselea Patriarh*), traducere de Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", in *Choix d'Études bouddhiques (1929-1970)*, Brill, Leiden, 1973, p. 112. După opinia lui DEMIÉVILLE, *Sūtra Amvonului* este o „lucrare apărută probabil în cea de-a doua jumătate a secolului al VIII-lea, în unele cercuri puțin instruite, în care învățăturile lui Chen-houei (Shenhui), unul din discipolii lui Houei-neng (Huineng), care a murit în 760, suscitaseră o mișcare de fervoare reformistă orientată în sens intelectualist și chietist". De notat că pentru penultimul verset, „Natura-lui-Buddha pură-i pe vecie", există o variantă: „În mod absolut nici un lucru nu există". Pentru traduceri ale *Sūtrei Amvonului*, vezi WING Tsit-chan, *The Platform Scripture*, Saint John's University Press, New York, 1963; Philip B. YAMPOLSKY, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, New York, 1967. Pentru tema oglinzii în budism, în afară de articolul lui Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", citat mai sus, *cf.* Alex WAYMAN, „The Mirror-like Knowledge in Mahāyāna Buddhist Literature", in *Asiatische Studien / Études asiatiques*, 25 (1971), pp. 353-363; „The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile", in *History of Religions*, 13, 4 (1974), pp. 251-269.

cea a lui Linji (mort în 866) și cea a lui Cao Dong, de la numele celor doi munți asociați cu întemeietorii săi, Liangjie (806-869) și Benji (840-901). Cele două școli aveau să fie introduse în Japonia în secolele al XII-lea și al XIII-lea, în primul rînd de către călugărul Dōgen (1200-1253), sub denumirea de Rinzai, respectiv Sōto[34].

Spiritul școlii Chan

Pentru „noul Chan", absolutul sau „natura-lui-Buddha" (*foxing*) este spiritul sau mintea (*xin*), conform formulei „să-ți faci lumină în spirit înseamnă să vezi natura-lui-Buddha (*ming xin jian xing*). Este interesant de notat că denumirea de „școala Chan" este relativ tîrzie : ea a fost utilizată de Zongmi, asociat în general cu școala Huayan, care a adoptat-o în secolul al IX-lea pentru a o diferenția de „școala spiritului" (*xinzong*) :

> Spiritul este izvorul tuturor *dhármelor*. Ce *dhárme* n-ar fi conținute în acest izvor?[35]

Zongmi și-a consacrat viața strîngerii zicerilor (*yulu*) celor vreo sută de maeștri Chan, de la Bodhidhárma pînă în secolul al IX-lea, maeștri pe care îi împarte în zece mari școli și trei tendințe principale, începînd cu Chan de Nord întruchipat de Shenxiu, încă sub influența gradualistă a *dhyānei* indiene. În curentul Chan de Sud sînt reprezentate cele două mari tendințe ale budismului care au predominat în China secolelor al V-lea și al VI-lea : pe de-o parte, pentru tendința Mādhiamika centrată pe vacuitate, nu există „nici spirit, nici Buddha", așa cum proclamă școala supranumită „Muntele Capului de bivol" formată în jurul lui Farong (594-657) ; pe de altă parte, tendința Yogācāra, mai preocupată de conștiință, preconizează „să fii spirit, să fii Buddha", lozinca școlii Hongzhou al cărei șef este Mazu Daoyi[36].

În opinia lui Paul Demiéville[37], conceperea absolutului ca interior sau ca spirit este un aport al budismului : pînă atunci, chinezii concepuseră absolutul în termeni de „Cale" (*Dao*) sau de „principiu" (*LI*) care

---

34. Despre diversele aspecte ale școlii Chan chineze și japoneze, vezi mărturiile și articolele adunate în „Tc'an (Zen) : textes chinois fondamentaux, témoignages japonais, expériences vécues contemporaines", in *Hermès*, 7 (1970) și „Le Tch'an (Zen), racines et floraisons", in *Hermès*, 4 (serie nouă), Les Deux Océans, Paris, 1985. *Cf.* de asemenea James L. GARDNER, *Zen Buddhism : A Classified Bibliography of Western-Language Publications through 1990*, Salt Lake City, 1991.
35. Zongmi (vezi mai sus, nota 15), citat de Jan Yun-hua, „The Mind as the Buddha-Nature : the Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism", *Philosophy East and West*, 31, 4 (1981), p. 475. Despre raporturile dintre Huayan și Chan, vezi Robert M. GIMELLO și Peter N. GREGORY (coord.), *Studies Ch'an and Hua-yen*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1984.
36. *Cf.* extrasele din Farong, prezentate și traduse de către Catherine Despeux în „Le Tch'an (Zen), racines et floraisons" (citat la nota 34). De aceeași traducătoare, *Entretiens de Mazu*, Les Deux Océans, Paris, 1980.
37. *Cf.* „Le miroir spirituel", pp. 122-123 (vezi referințele la nota 33).

structurează lumea ca o totalitate bine ordonată. Noțiunea de spirit ca absolut fusese explicitată în cel mai mic detaliu de către doctrina „doar-gîndirea" a școlii Yogācāra introdusă în China de Xuanzang la începutul epocii Tang. Or, curentul Chan de sud se constituie, în „noutatea" sa, tocmai ca o reacție față de aceasta. Deși pentru cele două școli spiritul este centrul de interes comun, ele au în această privință concepții diametral opuse: pe cît de analitică este prima, pe atît de sintetică este cea de-a doua. Gîndit de reprezentanții școlii Chan ca natura-lui-Buddha, absolutul este universal (prin aceea că este prezent în orice ființă însuflețită, și chiar neînsuflețită) și totodată vid (adică inexprimabil și imposibil de conceput prin gîndire). El nu poate fi așadar înțeles decît într-o străfulgerare a intuiției, în mod total și instantaneu.

Centrală în școala Chan, ideea iluminării subite pare să fi apărut la sfîrșitul primei perioade, în secolele al IV-lea și al V-lea, cînd Daosheng a introdus-o în budismul din sud. Umbrită la început de budismul analitic, care copia direct modelul celei de-a doua perioade, această idee revine puternic în timpul dinastiei Tang, cînd adaptarea budismului la realitatea chineză permite înflorirea școlii Chan, culme a întregii aventuri budiste în China. Așa cum o dovedește conciliul de la Lhasa[38], în tot cursul secolului al VIII-lea predomină controversa dintre gradualism și subitism: „Prin termenul *subit* (*dun*, *exaiphnes* al lui Platon) trebuie să înțelegem un aspect totalitar al salvării, legat de o concepție sintetică asupra realității [...]: lucrurile sînt văzute «dintr-o privire», intuitiv, necondiționat, revoluționar, în timp ce «gradualismul», doctrină analitică, pretinde că ne conduce spre absolut prin procedee gradate (*jian*, *ephexes* al lui Platon), printr-o succesiune progresivă de activități de toate felurile, practici morale și de cult, exerciții mistice, studii intelectuale"[39]. Astfel, cele două strofe atribuite lui Shenxiu, respectiv Huineng reflectă opoziția dintre curentul Chan gradualist de nord, pentru care spiritul, deși la origine pur, trebuie să se păzească neîncetat de posibile poluări, și curentul Chan subitist de sud, care consideră că spiritul, fiind în mod funciar vacuitate, este și rămîne pur fără să fie nevoie să-l purifici.

Ca și Dao al taoiștilor, absolutul școlii Chan n-ar putea fi exprimat decît în termeni negativi și n-ar putea fi abordat decît în sens invers, ceea ce îl conduce pe Shenhui la descoperirea unei frazeologii pe gustul „studierii Misterului":

---

38. *Cf.* Paul DEMIÉVILLE, *Le Concile de Lhasa : Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e siècle de l'ère chrétienne*, PUF, Paris, 1952.

39. Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", p. 115 (vezi coordonatele la nota 33). *Cf.* de asemenea, Rolf A. STEIN, „Illumination subite ou saisie simultanée: note sur la terminologie chinoise et tibétaine", in *Revue de l'histoire des religions*, 169, 1 (1971), pp. 3-30, unde se arată că noțiunea de *dun* cuprinde ideea unei înțelegeri imediate și totodată simultane a relativului și a absolutului; Lewis LANCASTER și Whalen LAI (coord.), *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies, 1983.

Substanța Drumului este absența obiectelor particulare, ea nu este comparabilă cu nimic, este lipsită de cunoaștere, de Trezire și de iradiere, lipsită de *dhárma* de mișcare și nemișcare. În ea, nici pământul spiritual, nici pământul mental nu pot fi fixate. Ea este fără dus și fără întors, nu are nici interior, nici exterior, nici mijloc, nu poate fi localizată. Este lipsită de pace. Nu are concentrare și nici distragere. Este fără vacuitate și fără nume. Este absența fenomenalului, absența gîndirii, absența reflecției. Nici cunoașterea, nici vederea nu o pot atinge. Nu poate fi trăită. Natura Drumului este absolut de necuprins[40].

Întrucît absolutul nu poate fi înțeles decît în mod negativ, în minte trebuie să se facă vid, astfel încît ea să nu mai producă nici un gînd cu conținut, cu alte cuvinte conștient de sine și generator de *karma*. Trebuie să lași deoparte orice efort deliberat, orice „proiect" al minții, cum ar fi inițierea în învățătura lui Buddha, recitarea *sūtrelor*, adorarea imaginilor sau îndeplinirea ritualurilor, dar și încercarea de fixare sau purificare a spiritului, chiar de contemplare a vacuității (care este ea însăși un obiect). Astfel, Xuanjian (782-865) preconizează cu toată simplitatea o viață cît se poate de firească : omul să se îmbrace, să mănînce, să-și facă nevoile și nimic altceva. Numai spiritul este important, și el trebuie adus la capacitatea de pură intuiție. Se constată aici o întoarcere la noțiunea pur chinezească de țîșnire naturală, spontană (*ziran*), singura care poate crea condițiile unei iluminări totale și subite :

Să luăm de pildă firele unei țesături de mătase, al căror număr este incalculabil. Dacă o strîngem mănunchi, o punem pe o scîndură și-o tăiem cu o lovitură de sabie, în aceeași clipă vor fi tăiate toate firele. Oricît de mare le-ar fi numărul, ele nu vor rezista unei singure lovituri de sabie. Tot așa este și cu cei ce produc spiritul de trezire (*bodhi*)[41].

Prin urmare mintea trebuie lăsată să se miște în voie, neținută în chingi și nesprijinită în cîrje, pentru a putea să cuprindă natura-lui-Buddha într-o experiență spirituală numită trezire sau iluminare (*wu*, în japoneză *satori*) care, ca ecou la tematica vegherii și a visului proprie cărții *Zhuangzi*, desemnează o stare de unitate nediferențiată în care nu mai ești afectat de nimic. În acea clipă, spiritul este totodată el însuși și contrarul său : este „vederea subită a propriei noastre naturi", adică „ne-gîndire" (*wunian*) :

Uniunea înseamnă vedere a absenței gîndirii, pătrundere a propriei naturi. [...] Gîndirea în absența gîndirii este manifestarea activității absolutului[42].

40 Traducere în franceză de Jacques Gernet, *Entretiens du maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1949, reed. 1977, p. 78.

41 Traducere de Jacques Gernet, *Chen-houei*, p. 40.

42 Traducere de Jacques Gernet, *Chen-houei*, p. 55.

„Ne-gîndirea" depășește și „gîndirea unică ce conține cele trei mii de lumi" a școlii Tiantai: este clipa de gîndire în care vezi toate *dhármele* (prin *prajñā*), dar și clipa în care te desprinzi de orice gîndire – „gîndire instantanee, adică atemporală, [care] se produce din clipa în care spiritul este gol de orice gînd, adică de orice noțiune și orice opoziție"[43]. Conform școlii Chan, să atingi această stare nu înseamnă să ajungi la vreo stare superioară sau transcendentă, ci dimpotrivă, să ai revelația a ceva ce este prezent în noi înșine dintotdeauna (ceea ce explică faptul că această trezire se poate repeta): natura-lui-Buddha nu este altceva decît spiritul nostru. La urma urmei, prioritatea chinezilor nu a fost oare dintotdeauna începerea de la sine, găsirea adevărului în sine? Nu a spus oare Confucius că simțul omeniei (*ren*) începe cu sine însuși? De ce să căutăm în altă parte ceea ce avem în noi înșine?

Practicile școlii Chan

Dacă diferitele ramuri ale școlii Chan vizează toate această perfectă vacuitate a spiritului, ele proprovăduiesc căi diferite pentru a ajunge la ea. Linji, întemeietorul unei școli care avea să marcheze istoria curentului Chan pînă la sfîrșitul secolului al XI-lea cu spiritul său iconoclast, este adeptul metodei de șoc: să îl iei pe adept prin surprindere, determinîndu-l astfel să facă un salt calitativ în afara obișnuințelor sale mentale pentru a-i revela natura sa funciară, să-l silești să iasă din făgașurile sale și să descopere în el partea necunoscută, dar mereu prezentă. Scopul este eliberarea spiritului de orice cadru, ruperea structurilor mentale pentru obținerea iluminării totale și instantanee, precum trăsătura clară și fără ștersături a caligrafului, imitat de Matisse: strigăte, invective, lovituri de ciomag, agresiuni verbale:

> Ucideți tot ce întîlniți, în afara și chiar înăuntrul vostru. Dacă întîlniți un Buddha, ucideți-l pe Buddha! Dacă întîlniți un patriarh, ucideți-l pe patriarh! Dacă întîlniți un arhat, ucideți-l pe arhat! Dacă îi întîlniți pe părinții voștri, ucideți-vă părinții! Dacă îi întîlniți pe cei apropiați vouă, ucideți-i pe cei apropiați vouă! Acesta este mijlocul de a vă elibera și de a scăpa de sub robia lucrurilor; aceasta e evadarea, aceasta e independența![44]

---

43. Traducere de Jacques GERNET, *Chen-houei*, pp. 10-11.
44. Traducere de Paul DEMIÉVILLE, *Entretiens de Lin-tsi*, Fayard, Paris, 1972., p. 117. De remarcat că expresii ca „să scăpați de sub robia lucrurilor" și „independență" (*zizai*, literal „să rămîi în tine însuți") sînt împrumutate de la Zhuangzi. Paul DEMIÉVILLE definește spiritul iconoclast al lui Linji ca „o mișcare de reformă, de întoarcere la praxis împotriva teoriei, de antiintelectualism împins pînă la limitele raționalului" (pp. 16-17). Despre Linji, vezi și R.Ch. MÖRTH, *Das Lin-chi lu des Ch'an Meisters Lin-chi Yi-hsüan. Der Versuch einer Systematisierung des Lin-chi lu*, Hamburg, 1987.

Toate aceste declarații voit provocatoare, care depășesc orice limită calificîndu-i pe Buddha și Bodhisattva drept „cărăuși de gunoaie" și *sūtrele* drept „vulgare bucăți de hîrtie bune să te ștergi la fund cu ele", au drept țel să ne scape de a mai recurge la „cîrje" sau la „puncte de sprijin", de care gîndirea noastră are atîte nevoie pentru a simți că există. Contrar metodelor active, chiar violente ale lui Linji, Cao Dong privilegiază calea calmă, pasivă, a meditației în poziție așezată (*zuochan*, în japoneză *zazen*). Această practică de introspecție silențioasă întreprinsă sub îndrumarea unui maestru avea să se perpetueze chiar dincolo de școala Chan, fiind reluată de adepții confucianiști ai *daoxue* începînd cu epoca Song[45].

Printre metodele de transmitere de la maestru la discipol privilegiate de școlile Chan din secolele al X-lea și al XI-lea, au rămas celebre frazele *gong'an* (în japoneză *kōan*), care desemnează literal „cazuri publice" litigioase, dar care constituie de fapt un mod de a nu spune lucrurile pe față. Antidiscursuri ce nu folosesc cuvintele decît pentru a le reduce la neantul absurdului, *gong'an* se situează în perspectiva trasată de Zhuangzi. Iată cîteva exemple:

Întrebare: Cu ce seamănă Buddha?
Răspuns: Cu un băț de balegă uscată.
Întrebare: Ce este Buddha?
Răspuns: Un sac cu trei măsuri de semințe de cînepă[46].

Un *gong'an* poate de asemenea lansa o întrebare insolubilă: „Ce fel de zgomot face o mînă care aplaudă?" sau „Cum faci să scoți o gîscă dintr-o sticlă fără s-o spargi?". De notat că toate aceste dialoguri sînt consemnate în „limba populară" (*baihua*, literal „limba albă") pe care maeștrii Chan o folosesc în mod deliberat pentru a transmite cuvîntul, în opoziție cu litera moartă a limbii scrise și a jargonului *sūtrelor* – alegere ce se va dovedi determinantă pentru evoluția literaturii chineze, îndeosebi pentru genul romanesc.

Apogeu al budismului în China, școala Chan reprezintă astfel floarea cea mai de preț a spiritului chinez, așa cum se manifestă el în taoismul vechi revizuit prin „studierea Misterului". Totuși, departe de a putea fi redusă la un simplu avatar al taoismului filozofic, școala Chan cristalizează noțiunea de spontaneitate și îi dă sens în spiritualitatea budistă, al cărei suflet îl regăsește mergînd drept la țelul ei cel dintîi: salvarea prin iluminare. Prin aceasta, școala Chan este reprezentativă pentru superba libertate de spirit ce caracterizează cultura Tang timp de un secol, în care ea va marca poeți atît de mari precum Wang Wei, Li Bo sau

45. Vezi în special capitolul 19, „Disciplina mentală".
46. *Analele falezei verzi* (*Biyan lu*), compilate de Xuedou (980-1052). Aceste anale conțin vreo sută de *gong'an*, pe care lucrarea *Wumen guan* (*Trecerea fără poartă*) a lui Wumen (1183-1260) le completează cu observații și stanțe în versuri. Vezi traducerea în germană a lui W. GUNDERT, *Bi-yän-lu*, Hanser, München, 1960.

Du Fu, pînă în momentul în care frumoasa prosperitate a dinastiei este zguduită de răscoala lui An Lushan, începută în 755 şi zdrobită în 763[47]. Cea mai originală formă a budismului chinez, şcoala Chan va fi şi cea mai durabilă, fiind resimţită ca specific chinezească şi neprezentînd, spre deosebire de celelalte şcoli, un caracter religios propriu-zis. Pe de altă parte, fiind obligaţi să muncească zilnic pentru a-şi asigura traiul, călugării Chan scapă de acuzaţia tradiţională de parazitism. Aşa se explică de ce această şcoală a fost singura care nu numai că a supravieţuit marii persecuţii antibudiste din 845, dar a şi continuat să prospere în timpul dinastiei Song, devenind astfel punctul principal de referinţă budistă pentru maeştrii „neoconfucianismului".

La sfîrşitul dinastiei Tang, budismul, inspirat de spiritul misionar Mahāyāna, a reuşit să-şi lărgească puternic influenţa în întreaga Asie Orientală, contribuind cu această ocazie la răspîndirea în Coreea şi Japonia a unei mari părţi din cultura şi instituţiile chineze. Victoria budismului în proiectul său universalist depinde în mare măsură de autonomia sa faţă de o ordine culturală şi socială precum sistemul castelor în hinduism sau al legăturilor de clan în confucianism. Fără îndoială, tocmai pentru că nu prescrie nimic sau aproape nimic în legătură cu viaţa familială, socială şi politică, budismul s-a adaptat atît de bine tuturor formelor de instituţii, încît a devenit în China şi în Japonia un soi de „religie de stat", beneficiind de înaltul patronaj al împăratului.

În fine, budismul este o spiritualitate universală în dimensiunea sa introspectivă. Totuşi, spiritul ce constituie centrul său este conceput ca vid, fără noţiuni sau virtuţi morale, ceea ce contrazice în mod evident ideea confucianistă, susţinută mai ales de Mencius, că natura umană ar poseda de la naştere „germeni" de moralitate. Dacă budismul a adus în tradiţia confucianistă o reînnoire radicală de o amploare comparabilă, este tocmai pentru că el reprezintă o extraordinară provocare pentru cadrele instituţionale şi intelectuale acceptate secole de-a rîndul de această tradiţie.

Han Yu (758-824) şi „întoarcerea la stilul vechi"

Schimbarea de atitudine a cărturarilor care începe să se facă simţită o dată cu deteriorarea ordinii epocii Tang în secolele al VIII-lea şi al IX-lea este perceptibilă la Han Yu, unul dintre cei mai mari prozatori ai Chinei clasice. Susţinător înfocat al „întoarcerii la stilul vechi" – mai ales la „scrierea veche" (*guwen*) –, Han Yu se vrea moştenitorul unei tradiţii scrise (*wen*) purtătoare a unor valori pe care el îşi ia sarcina să

47. Despre acest eveniment determinant pentru istoria dinastiei Tang, vezi Robert DES ROTOURS, *Histoire de Ngan Lou-chan*, PUF, Paris, 1962; Edwin G. PULLEY-BLANK, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, Oxford University Press, 1965.

le restaureze[48]. Toată limpezimea și toată vigoarea stilului său sînt puse în slujba cîtorva profesiuni de credință: în timp ce taoismul și budismul, și în general orice doctrină străină, sînt respinse ca subversive pentru moralitatea publică, etica confucianistă este reafirmată ca esențială pentru stabilitatea politică și bunăstarea socială, chiar și împotriva voinței imperiale sau a opiniei literaților.

Combativitatea lui Han Yu transpare în memoriul pe care îl prezintă în fața tronului în 819, cu ocazia ceremoniei anuale cînd împăratul primea în palatul său o relicvă a lui Buddha. Cu acest prilej se organiza o procesiune ce atrăgea mulțimi împinse de un imbold și o fervoare pe care confucianismul strict al lui Han Yu le vedea cu un ochi dezaprobator:

> Buddha era un barbar a cărui limbă nu era chineza și ale cărui veșminte aveau o croială străină. Felul său de a vorbi și vestimentația sa nu erau cele prescrise de vechii regi; el nu cunoștea nici dreapta legătură dintre principe și miniștri, nici dreptul sentiment dintre părinte și fiu.
> Să ne închipuim că el se mai află în viață și astăzi și că vine în capitală, ca ambasador al țării lui, să facă o vizită la curte. Maiestatea voastră l-ar primi cordial. Dar el nu ar avea dreptul decît la o întrevedere în sala de audiențe, la un singur banchet în onoarea lui, la un singur dar în veșminte; apoi ar fi însoțit pînă la graniță sub pază bună, fără a avea timp să semene confuzie în mulțime. Or, el e de mult oale și ulcele: cu atît mai puțin sînt îndreptățite oasele sale uscate și putregăite, rămășițele sale nefaste și urît mirositoare să pătrundă în palatul interzis! Nu a spus oare maestrul Kong (Confucius): „față de spirite să fii respectuos, păstrînd totodată distanța?" [...]
> Cer ca acest os (relicva lui Buddha) să fie încredințat unui slujbaș și aruncat în apă sau în foc, ca o dată pentru totdeauna să fie stîrpit răul, să se pună capăt îndoielii în toată împărăția și să se preîntîmpine rătăcirea generațiilor viitoare[49].

Convingerile lui Han Yu nu puteau fi trecute cu vederea la sfîrșitul dinastiei Tang, ai cărei împărați patronaseră adesea budismul și taoismul: în urma criticilor la adresa relicvei lui Buddha, autorul lor a fost exilat în sudul Chinei, într-un colț îndepărtat. Chiar și unii dintre contemporanii săi precum Liu Zongyuan (773-819)[50] sau Bai Juyi (772-846)

48. *Cf.* Charles HARTMAN, *Han Yü and the T'ang Search for Unity*, Princeton University Press, Princeton, 1986 și David L. MCMULLEN, „Han Yü: An Alternative Picture", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49, 2 (1989), pp. 603-657. Vezi și Edwin G. PULLEY-BLANK, „Neo-Confucianism and Neo-Legalism in T'ang Intellectual Life, 755-805", in Arthur Wright (coord.), *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, Stanford, 1960.

49. *Lun Fogu biao* (*Memoriu privind moaștele lui Buddha*), in *Han Yu wenxuan* (*Han Yu: Culegere de scrieri*), Renmin wenxue chubanshe, Beijing, 1980, pp. 173-174. Pentru citatul din Confucius, *cf. Analecte*, VI, 20.

50. *Cf.* William H. NIENHAUSER, Jr. *et al.*, *Liu Tsung-yuan*, Twayne Publishers, New York, 1973.

erau pătrunși de însemnătatea unei erudiții budiste. Han Yu face parte dintre acei mari confucianiști care, în mod paradoxal, au trebuit să vîslească împotriva curentului confucianismului instituțional pentru a reînvia și a reînnoi tradiția. Reafirmînd, față de toți și împotriva tuturor, Calea (Dao) autentică, Han Yu era întruchiparea eroului său, Mencius, al cărui glas profetic îl reînsuflețea. În ochii reprezentanților reînnoirii confucianiste din timpul dinastiei Song, care îl consideră pe drept cuvînt sfîntul lor protector, el este cel ce a reînnodat firul lui Dao, transmis în linie directă de la Confucius :

> [Această Cale] este cea care fu transmisă de Yao lui Sun, apoi lui Yu (întemeietorul dinastiei Xia), apoi lui Tang (întemeietorul dinastiei Shang), apoi lui Wen, lui Wu și principelui Zhou (întemeietorii dinastiei Zhou) ; aceștia o transmiseră lui Confucius, care o transmise lui Mencius, dar la moartea acestuia, transmiterea se întrerupse. Xunzi și Yang Xiong s-au adăpat de-aici, dar nu îndeajuns, au vorbit despre ea, dar nu destul de precis[51].

În încheierea acestui eseu intitulat *Originea lui Dao*, Han Yu insistă asupra necesității de a se pune capăt acțiunilor întreprinse de taoiști și budiști prin mijloace cel puțin draconice : „Să fie răspopiți, să le fie arse cărțile, iar mînăstirile să le fie transformate în locuințe". Acest lucru avea să se întîmple în 845, la douăzeci de ani după moartea lui Han Yu, în timpul unui mare val de persecuții antibudiste care, deși motivate de rațiuni mai degrabă economice decît ideologice, dau o puternică lovitură înfloririi budismului în China. Bogăția mînăstirilor, scutite de impozite, atingea proporții neliniștitoare pentru puterea imperială care își manifestă acum hotărîrea de a distruge comunitatea monahală : majoritatea călugărilor sînt siliți să se reîntoarcă la viața laică, în timp ce bunurile lor sînt distruse sau rechiziționate. Persecuțiile precedente (îndeosebi cele din 446 și 574) nu atinseseră decît nordul Chinei și avuseseră efecte limitate. Cea din 845 a cuprins întregul imperiu și, în ciuda duratei sale scurte, a dat, prin violența sa, o lovitură fatală, dacă nu spiritului, cel puțin instituției budiste. În același timp, ea a marcat o primă tresărire a identității culturale chineze, prevestind renașterea confucianistă din timpul dinastiei Song.

---

51. *Yuandao* (*Originea lui Dao*), in *Han Yu wenxuan*, p. 219. De notat că autorul textului *Yuanren lun* (*Despre originea omului*), scris poate ca răspuns la *Yuandao* a lui Han Yu, este călugărul budist Zongmi, *cf.* traducerea lui Peter N. GREGORY, *Inquiry into the Origin of Humanity. An Annotated Translation of Tsung-mi's Yüan jen lun with a Modern Commentary*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995. Despre Zongmi, vezi mai sus, notele 15 și 35.

Li Ao (cca 772-836) şi „întoarcerea la natura funciară"

În timp ce Han Yu prefigurează vigoarea şi combativitatea reformiştilor din timpul dinastiei Song, Li Ao schiţează un curent mai speculativ în lucrarea sa *Carte despre întoarcerea la natura originară*:

> Ceea ce face ca un om să devină sfînt este natura sa funciară (*xing*); ceea ce perturbă această natură sînt emoţiile (*qing*). [...] Natura şi emoţiile nu pot exista una fără cealaltă. Dacă n-ar fi natura, emoţiile nu s-ar naşte de nicăieri: emoţiile se nasc din natură. Emoţiile nu sînt astfel de la sine, ci prin natură. Natura nu este astfel de la sine, ea este lumină prin emoţii. „Natura este datul Cerului." Sfîntul este cel care o obţine fără să-şi piardă stăpînirea de sine. Emoţiile sînt mişcările naturii: oamenii de rînd sînt cei se se îneacă în ea fără să-i cunoască vreodată temeiul. Înseamnă deci că Sfîntul este lipsit de emoţii? Sfîntul este tăcut şi nemişcat. Fără să se deplaseze, el ajunge la destinaţie; fără să vorbească, el îşi comunică forţa spirituală; fără să strălucească, el iradiază. Prin lucrările sale, el formează o triadă cu Cerul şi Pămîntul, prin transformările sale, se uneşte cu Yin şi cu Yang. Deşi cunoaşte emoţiile, nu este niciodată emotiv. Înseamnă deci că oamenii de rînd sînt lipsiţi de această natură? Natura unui om de rînd nu diferă cu nimic de cea a Sfîntului. Totuşi, ea este întunecată de emoţiile cu care este în conflict permanent, astfel încît [omul de rînd] ajunge la capătul vieţii fără să fi avut o viziune a propriei sale naturi[52].

Contrastul dintre „natură" şi „emoţii" constituie o temă centrală la Li Ao, primul termen ajungînd să desemneze o natură funciară şi permanentă, iar cel de-al doilea, trăsăturile de caracter particulare şi variabile. Întrebarea dacă Sfîntul poate fi „lipsit de emoţii" fusese pusă deja de Zhuangzi şi face obiectul unor dezbateri pasionate încă din secolul al III-lea. La ideea, reluată de Mencius, că „natura unui om de rînd nu se deosebeşte cu nimic de cea a Sfîntului" se adaugă aceea că orice om posedă natura-lui-Buddha.

Vedem aici un gînditor care, preocupat să răspundă provocărilor lansate de întrebările budiste, caută răspunsuri în propria sa cultură. Li Ao readuce la mare cinste tradiţia *Cărţii Schimbărilor*, care ilustrează tema cosmologică a unirii Omului cu Cerul-Pămînt, ca şi a *Marii Învăţături* şi a *Mijlocului Neschimbător*, unde „autenticitatea" (*cheng*) ocupă un loc central. Înţeleasă ca rezultat al „reîntoarcerii la natura funciară", această noţiune reprezintă echivalentul confucianist al iluminării budiştilor sau taoiştilor, care nu ar deţine deci monopolul asupra ei. Li Ao, care, din acest punct de vedere, pare a fi precursorul dezvoltărilor

52. *Fuxing shu* (*Carte despre reîntoarcerea la natura funciară*), în *Li Wengong ji* (*Operele lui Li Ao*), ed. SBCK, 2, pp. 5a *sq.* „Natura este datul Cerului" se referă la prima frază din *Mijlocul Neschimbător*.

intelectuale viitoare, trasează astfel drumul spiritului către o „buditate confucianistă". Dacă gîndirea sa reprezintă încă o stare de fuziune între confucianism, taoism și budism[53], confucianiștii din timpul dinastiei Song vor reafirma cu vigoare întîietatea omului în fața concepțiilor taoiste și budiste despre un univers indiferent sau iluzoriu.

53. Așa cum sugerează titlul lucrării lui Timothy H. BARRETT, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, Oxford University Press, 1992, unde poate fi găsită o traducere în engleză a textului *Fuxing shu*.
Referitor la taoism începînd cu sfîrșitul dinastiei Tang, *cf.* Judith M. BOLTZ, *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, University of California, Institute of East Asian Studies, Berkeley, 1987; Franciscus VERELLEN, *Du Guangting (850-933), taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1989.

PARTEA A CINCEA

Gîndirea chineză după asimilarea budismului

(secolele X-XVI)

17
Renașterea confucianistă la începutul dinastiei Song (secolele X-XI)

În jurul anului 1000 înaintea erei noastre, civilizația chineză cunoscuse un moment fondator: o dată cu urcarea pe tron a împăraților din dinastia Zhou se instaura o viziune antropocosmică ce avea să alimenteze speculațiile atît de fecunde din perioada Regatelor Combatante, devenind pentru multă vreme o matrice de reprezentare. Un alt moment important survine în jurul anului 1000, cam în aceeași perioadă cînd în Europa creștinătatea își canalizează eforturile pentru construirea catedralelor. Unii n-au ezitat să vadă în această cotitură zorii modernității chineze, alții, un echivalent al Renașterii europene. Așa cum Renașterea a avut ecouri pînă în lumea occidentală modernă, mutația care se produce în China la începutul dinastiei Song este purtătoarea unei culturi ce avea să dureze timp de un mileniu, pînă la începuturile secolului XX.

Încă de la mijlocul dinastiei Tang, la începutul secolului al VIII-lea, se amorsează o transformare capitală, al cărei resort este mai întîi economic: de la o ordine socială bazată pe o rețea de dependențe personale se trece la alta în care raporturile dintre indivizi sînt mediatizate în mare parte prin legile economiei monetare și ale proprietății private. Sub împărații Song, proprietatea funciară, de o cu totul altă natură decît cea a aristocrației Tang, formează fundamentul economic principal al noii „clase mandarinale", al cărei destin avea să se confunde cu cel al imperiului, „o clasă ai cărei membri, întemeiați pe o cultură confucianistă concepută ca o calificare morală, trec prin sistemul examenelor pentru a accede la cariera de funcționar. [...] Nu este o clasă închisă, bazată pe principiul nașterii, ci o clasă deschisă, întemeiată pe principiul aptitudinii, în preocupările căreia un rol de prim-plan îl joacă competența. Ceea ce a produs vigoarea și idealismul excepțional al respectivei clase este tocmai perspectiva deschisă de această îmbinare de cultură, talent și activitate politică, la care vine să se adauge dinamismul social generat de economia monetară"[1].

---

1. SHIMADA Kenji, într-un articol din 1958 citat de Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contributions à une sociologie du mandarinat*

După lunga perioadă de tulburări și de fragmentare politică ce marchează sfîrșitul dinastiei Tang, începînd cu răscoala lui An Lushan (între 755 și 763) și continuînd cu Cele Cinci Dinastii (907-960), venirea la tron a dinastiei Song (960-1279) deschide de fapt o nouă eră. Chiar dacă imperiul este în continuare amenințat de invaziile barbare, în timpul acestei dinastii sînt cultivate valorile civile proprii literaților-funcționari recrutați prin examene și loiali tronului imperial. Avîntul păturii cărturărești într-un context de relativă pace și prosperitate explică în mare parte culmile de rafinament și creativitate atinse de cultura Song. O dată cu dezvoltarea concursurilor de recrutare oficiale se impun noi exigențe legate de educație și se face simțită nevoia înființării de noi școli[2]. Se consideră că în timpul dinastiei Song au fost create aproape patru sute de academii private, dintre care unele atrăgeau pînă la o mie de discipoli; ele constituiau pentru cărturari structuri proprii și autonome, spații de schimburi intelectuale și practici culturale. Acest inedit spirit de inițiativă trebuie pus în legătură cu slăbirea controlului, pînă atunci foarte strict, exercitat de puterea centrală asupra mînăstirilor, ceea ce a avut drept efect proliferarea unor asociații laice, budiste sau taoiste și, în paralel, a unor organizații confucianiste private, educative sau caritabile, cu rol mediator între celula familială și administrația locală.

Din această necesitate educativă, ca și din nevoia de a readuce la valori morale și tradiționale o societate cucerită de egalitarismul taoismului și budismului Mahāyāna, ia naștere un nou avînt confucianist[3]. Se cuvine să subliniem, în această privință, rolul determinant jucat de dezvoltarea tehnicilor de reproducere a scrierii, rapide și ieftine, apărute la sfîrșitul dinastiei Tang. Studiile clasice, oarecum eclipsate de interesul pentru taoism și budism, sînt cultivate din nou și beneficiază de patronajul imperial. Se poate vedea aici „o explozie a culturii savante"[4],

---

chinois de la fin des Ming, Droz, Genève, 1979, pp. 80-81. Despre această mutație economică și socială de primă importanță, *cf.* Mark ELVIN, *The Pattern of the Chinese Past. A Social and Economic Interpretation*, Stanford University Press, Stanford, 1973.

2. *Cf.* John W. CHAFEE, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

3. De notat că marile centre ale reînnoirii confucianiste sînt situate în zonele cele mai prospere atît din punct de vedere economic, cît și demografic spre sfîrșitul epocii Tang și în timpul epocii Song (actualele provincii Sichuan, Jiangxi, Jiangsu, Zhejiang, Fujian, pe cursul mijlociu și inferior al fluviului Yangzi).

4. Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 260. Prima ediție tipărită a Clasicelor confucianiste este terminată în 951. Thomas F. CARTER, în lucrarea sa *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, ediție revăzută și adăugită de L.C. GOODRICH, Ronald Press, New York, 1955, p. 83, nu ezită să compare renașterea confucianistă cu cea care s-a produs în secolul al XVI-lea în Europa prin redescoperirea literaturii clasice și care a datorat mult și progreselor tiparului. Confucianiștii din epoca Song aveau față de Clasice o atitudine comparabilă cu cea a scoliaștilor Renașterii față de Biblie și de Aristotel: ei își propuneau să redescopere nu o filozofie nouă, ci o lectură uitată a textelor canonice.

posibilă datorită dezvoltării tiparului, după lunga perioadă de dominație a budismului care, în cea mai mare parte, căpătase forme populare.

Marii oameni de acțiune din timpul dinastiei Song de Nord (960-1127)

Prioritatea educativă este reprezentată în special de „cei trei maeștri" de la începuturile epocii Song: Sun Fu (992-1057), Hu Yuan (993-1059) și Shi Jie (1005-1045)[5]. Avînd mii de discipoli, ei sînt primii care fac din academiile private (independente de școlile oficiale) centrele vieții intelectuale în China între secolele al XI-lea și al XVII-lea și formează o întreagă generație într-un ideal confucianist revigorat. Pe linia lui Han Yu, ei înțeleg să restabilească continuitatea lui Dao:

> În cei o mie cinci sute de ani care s-au scurs de la Confucius, timp în care a cunoscut pagubele făcute de Yang Zhu și Mozi, Han Fei, Zhuangzi și Laozi, și în fine de Buddha, Dao al vechilor regi a căzut în desuetudine[6].

Pentru acești confucianiști „militanți", formarea generațiilor viitoare este la fel de importantă ca și punerea în practică a ideii despre un Dao extins la dimensiunile imperiului. Între munca educativă și angajarea politică se creează o legătură strînsă, marii maeștri sus-menționați bazîndu-se pe oameni de stat care prin poziția lor înaltă îi ajută să-și răspîndească învățătura. În jurul anilor 1043-1044, Fan Zhongyan (989-1052)[7], numit într-o post important la curte, începe o reformă a sistemului examenelor și preconizează, după modelul antic de la începutul dinastiei Zhou, înființarea unor școli publice de stat, educația fiind pînă atunci apanajul școlilor private. Cu Fan Zhonyan la putere și cu Hu Yuan în fruntea școlii imperiale proaspăt înființate în capitala Kaifeng, proiectul educativ al epocii Song era conturat în linii mari, punîndu-se bazele unei rețele la scara imperiului, care avea să permită generațiilor următoare

---

Cf. de asemenea Paul PELLIOT, *Les Débuts de l'imprimerie en Chine*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1953; Jean-Pierre DRÈGE, „Des effets de l'imprimerie en Chine sous la dynastie des Songs", in *Journal asiatique*, 282, 2 (1994), pp. 391-408.

5. Desemnarea acestora ca „cei trei maeștri" aparține istoricului Huang Zongxi din secolul al XVII-lea (vezi mai jos, capitolul 21), care le consacră primele două capitole din lucrarea sa *Song Yuan xue'an* (*Școlile de cărturari din timpul dinastiilor Song și Yuan*), prima istorie a curentelor filozofice dintre secolele al X-lea și al XIV-lea, care tratează despre 87 de cărturari în 100 de capitole.

6. SHI Jie, „Du Yuandao" (*Citind „Originea lui Dao" de Han Yu*), in Zulaiji (coord.), *Siku quanshu zhenben*, 7, p. 4b.

7. *Cf.* James T.C. LIU, „An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen", in John K. FAIRBANK (coord.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago University Press, Chicago, 1957, pp. 105-131; Johanna Von FISCHER, „Fan Chung-yen (989-1052): Das Lebensbild eines chinesischen Staatsmannes", in *Oriens Extremus* (1955), 2, pp. 39-85.

să difuzeze noul spirit confucianist în toate păturile societății, după modelul budismului pe care încerca să-l înlocuiască.

Ca și Fan Zhonyan, contemporanul său Ouyang Xiu (1007-1072)[8] își îmbină talentul de om de stat cu un geniu polivalent: prozator adept al „scrierii în stil vechi" propovăduite de Han Yu, precum și istoric compilator al analelor dinastiei Tang și ale Celor Cinci Dinastii. Ca mulți confucianiști angajați în acțiune, el se situează în filiația lui Xunzi: idealul său este reconstituirea unei lumi care să înglobeze într-un tot armonios atît ordinea umană, cît și pe cea cosmică și în care riturile să fie unica sursă de valori[9]. În mod semnificativ, el este prea puțin preocupat de tradiția ineistă inițiată de Mencius și nu vede în *Cartea Schimbărilor* decît o sumă de criterii de conduită morală definite de sfinții Antichității, considerînd că în linii mari speculațiile divinatorii și cosmologice sînt lipsite de interes[10]. Această nouă concepție despre cunoaștere își croiește repede drum, inspirînd încredere într-un confucianism revigorat unor cărturari precum Li Gou (1009-1059) și Su Xun (1009-1066), tatăl celebrului poet Su Dongpo[11].

Pe la mijlocul secolului al XI-lea, noua cultură intelectuală se impune definitiv în rîndurile unei generații marcate de lupta politică dintre Sima Guang (1019-1086) și Wang Anshi (1021-1086). Deși amîndoi revendică moștenirea lui Ouyang Xiu, opoziția dintre ei traduce îndeosebi tensiunea socială dintre vechea aristocrație, ce descindea din dinastia Tang, și o clasă în devenire, de origine plebee, din ce în ce mai prezentă și mai activă. Reprezentativ pentru cea din urmă, Wang Shi lansează în timpul domniei împăratului Shenzong (1067-1085) o serie de reforme care vizează întărirea autorității statului în detrimentul intereselor private. Această „nouă politică" derivă din convingerea că trebuie să se revină nu la litera, ci la spiritul antic și, în general, din voința de întoarcere la izvoare, dincolo de erudiția și instituțiile create în timpul dinastiilor Han și Tang[12]. Dar reformele instituite de mîna de fier care era

---

8. *Cf.* James T.C. LIU, *Ou-yang Hsiu: An 11th Century Neo-Confucianist*, Stanford University Press, Stanford, 1967.
9. Titlurile eseurilor sale ilustrează voința sa de reîntoarcere la o sursă normativă a confucianismului originar: *Despre temeiuri* (*Ben lun*) și *Despre transmiterea ortodoxă* (*Zhengtong lun*), din care putem găsi o traducere parțială în DE BARY *et al.*, *Sources of Chinese tradition*, vol. I, pp. 386-390.
10. Ouyang Xiu nu vede în Cele Zece Aripi decît o amestecătură incoerentă pe care o atribuie unor autori anonimi și puțin credibili: el este primul care pune la îndoială paternitatea atribuită de tradiție lui Confucius asupra unor texte precum *Marele Comentariu*, care rămîne totuși o sursă de inspirație esențială pentru curentul cosmologic.
11. Despre Li Gou, vezi HSIEH Shan-yuan, *The Life and Thought of Li Kou (1009-1059)*, Chinese Materials Center, San Francisco, 1979. Despre Su Xun și fii săi, vezi mai jos, capitolul 18.
12. În 1075, Wang Anshi uzează (și, după unii, abuzează) de puterea sa politică pentru a-și impune propria concepție despre Dao, introducînd în programul examenelor și al școlilor *Noile Comentarii despre cele trei Clasice* (*Odele, Documentele, Riturile dinastiei Zhou*), care acordă mai multă atenție marilor idei decît detaliilor filozofice

Wang Anshi sînt departe de a realiza un consens. În anii 1070, din semi-sihăstria lui de la Luoyang, Sima Guang conduce un partid de opoziţie la care se raliază gînditori prestigioşi precum Shao Yong sau fraţii Cheng şi care preconizează întărirea instituţiilor existente în locul creării altora noi. Partizanii şi adversarii reformelor continuă astfel să-şi dispute puterea pînă în 1126, cînd ocuparea capitalei Kaifeng de jürchenii manciurieni marchează prăbuşirea dinastiei Song de Nord şi exodul curţii la sud de fluviul Yangzi.

Renaşterea confucianistă

În ultima parte a secolului al XI-lea, lupta dintre Wang Anshi şi Sima Guang provoacă grave scindări în rîndurile birocraţilor literaţi. Eşecul „noii politici" a lui Wang Anshi adînceşte şi mai mult diferenţa dintre cei ce cred încă în posibilitatea reformării instituţiilor şi cei ce preferă să se retragă în liniştea speculaţiei filozofice, alternativă ce ilustrează dubla dimensiune constitutivă a gîndirii confucianiste : după eşecul idealului „exterior regalităţii" (*waiwang*) ilustrat în esenţă de reformele lui Wang Anshi, reîntoarcerea la idealul „interior al sfinţeniei" (*neisheng*)[13] pare absolut necesară. O bună parte din capacitatea cosmică cu care confucianismul de la sfîrşitul dinastiei Zhou şi începutul dinastiei Han investise figura suveranului este reorientată de-acum înainte asupra dimensiunii interioare, chiar dacă literaţii ţin încă la rolul lor de „sfetnici ai principelui". Încă din secolele al IX-lea şi al X-lea începe să se revină la tematica sfinţeniei, axată pe cultura individuală a spiritului (*xin*), calea regală a restabilirii legăturii dintre Om şi Cer. Reflecţia asupra spiritului care, contrar naturii (*xing*), nu mai făcuse obiectul dezbaterilor confucianiste de la Mencius încoace, datorează mult atît elaborării budiste, cît şi inspiraţiei menciene. În acest interes nou pentru rolul spiritului şi raporturile sale cu lucrurile exterioare, se percepe influenţa analizelor proceselor de conştiinţă făcute de budism şi a emergenţei lumii sensibile. Totuşi, în loc să-şi întoarcă privirea către interior pentru a percepe spiritul ca natură-a-lui-Buddha, confucianiştii îl plasează din nou în contextul efortului lor de căutare a sfinţeniei şi se delimitează de perspectiva budistă în privinţa unui punct crucial : reflecţia asupra naturii umane, combinată cu convingerea menciană a bunătăţii sale funciare.

Începută încă de la sfîrşitul dinastiei Tang şi cunoscută sub denumirea tradiţională de „neoconfucianism"[14], renaşterea confucianistă se

---

şi exegetice ale textelor, provocînd proteste în cercurile cărturăreşti. *Cf.* James T.C. LIU, *Reform in Sung China : Wang An-shih (1021-1086) and his New Policies*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.

13. Despre această dublă dimensiune a confucianismului clasic, vezi capitolul 12, nota 34.

14. Pentru cîteva precizări privind această denumire, care este de fapt un neologism introdus de sinologia occidentală, vezi capitolul 19, nota 13, şi Hoyt Cleveland

caracterizează prin imensul efort de regîndire radicală a tradiției făcut de o conștiință chineză frămîntată timp de aproape zece secole de problematica budistă. În stilul și modul lor de prezentare, scrierile din epoca Song trădează înrădăcinarea budismului în însăși forma gîndirii chineze. Acești confucianiști de tip nou au raporturi dintre cele mai ambigue cu moștenirea budistă, trecînd rînd pe rînd de la violente reacții de respingere la o asimilare mai mult sau mai puțin conștientă, în dorința lor de a revendica o specificitate confucianistă pe fondul unei problematici budiste[15]. Într-adevăr, ei nu pot să nu fie impresionați de spiritualitatea ce culminează cu școala Chan. China a fost „străbătută" de imaginea unui Bodhisattva milostiv, pe care o regăsim pe teren confucianist în cunoscuta frază a lui Fan Zhongyan: „Omul ales este primul căruia îi pasă de frămîntările lumii și ultimul care se bucură de bucuriile ei". Ideea lui Mencius, reluată frecvent, că orice om are în el potențialul de a deveni un Yao sau un Shun este acum raportată la ideea că orice om posedă „natura-lui-Buddha". În consecință, dezbaterea asupra realizării gradate sau instantanee a budității se orientează asupra problematicii confucianiste a sfințeniei: în timp ce poziția budistă tradițională este fundamental gradualistă, spiritul curentului Mahāyāna și în special al școlii Chan vine să bulverseze datele problemei, abolind orice frontieră dintre propășire și iluminare, virtualitate și împlinire și, în ultimă instanță, dintre cunoaștere și acțiune.

Tradiția Cărții Schimbărilor *și renașterea cosmologică*

Alături de confucianismul viguros și militant definit în timpul dinastiei Song de Nord de Ouyang Xiu, se conturează orientări individuale care, un secol mai tîrziu, aveau să fie selecționate și regrupate sub flamura conceptului *daoxue* („studierea lui Dao") prin voința de ortodoxie a lui Zhu Xi (1130-1200). Autorii prezentați aici nu au ca punct comun decît eticheta „neoconfucianistă" pusă *a posteriori*, însă trebuie spus că toți au încercat să dea un răspuns la îndoiala radicală asupra realității lucrurilor introdusă de budism, reactivînd o formă de speculație cosmologică specific chinezească, uitată de pe vremea dinastiei Han.

TILLMAN în dezbaterea în care i se opune lui William Theodore DE BARY, *cf.* „A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining Differences Between Neo-Confucianism and *Tao-hsueh*" și „A Reply to Professor de Bary", in *Philosophy East and West*, 42, 3 (1992), pp. 445-474, și 44, 1 (1994), pp. 135-142.

15. *Cf.* Edward T. CH'IEN, „The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural and Historical Analysis", in *Journal of Chinese Philosophy*, 9 (1982), pp. 307-328; Carsun CHANG, „Buddhism as Stimulus to Neo-Confucianism", in *Oriens Extremus*, 2 (1955), pp. 157-166. De același autor, se va putea consulta *The Development of Neo-Confucian Thought*, 2 vol., 1957, reed. Greenwood Press, Westport (Connecticut), 1977.

Prin referirea la o tradiție anterioară budismului, ei se străduiesc să regăsească o identitate culturală presupusă pierdută și să reconstituie o viziune totalizatoare și globalizantă susceptibilă să corespundă unității politice regăsite în timpul dinastiei Song.

După „cucerirea" budistă, „recucerirea" confucianistă trece prin convingerea că nu există decît un singur Dao, „firul unic care leagă totul" al lui Confucius[16]. Această grijă de a revela în infinita mulțime a lucrurilor o unitate fundamentală care să permită o înțelegere totală (*tong*) este caracteristică pentru cărturarii Tang și Song, fiecare propunînd o sinteză personală, așa cum sînt lucrările *Tongdian* (*Suma textelor canonice*) a lui Du You (735-812), *Tongshu* (*Carte pentru înțelegerea Clasicei Schimbărilor*) a lui Zhou Dunyi (1017-1073), monumentala *Zizhi tongjian* (*Oglindă completă la îndemîna cîrmuitorilor*) a lui Sima Guang (1019-1086), urmată de *Tongzhi* (*Tratat general*) a lui Zheng Qiao (1140-1162) și *Wenxian tongkao* (*Examinare generală a documentelor literare*) a lui Ma Duanlin (1254-1325)[17].

În secolul al XI-lea, la începutul dinastiei Song de Nord, unii gînditori se reîntorc la izvoarele cosmologiei corelative din vremea dinastiei Han care celebrează unitatea Cerului și a Omului, îndeosebi în tradiția *Cărții (Clasicei) Schimbărilor*. Unele dintre aspectele sale ezoterice, asociate cu simboluri și numere și aplicate în astrologie, în divinație sau în alchimie, fuseseră transmise în mod mai mult sau mai puțin ocult, în perioada dintre dinastiile Han și Song, în cadrul grupurilor taoiste.

Shao Yong (1012-1077)

Acest autodidact preocupat de numerologie care, pe tot timpul vieții sale, a refuzat să facă o carieră politică pentru a trăi ca „schimnic de oraș", a fost, în ciuda marginalității sale, un personaj central. Prin relațiile sale, între care se numărau Sima Guang și frații Cheng, Shao Yong se lega de tendința conservatoare a cercului din Luoyang. Această metropolă, care era încă, în vremea dinastiei Song, un mare centru intelectual și cultural, servea ca punct de raliere adepților partidului „vechi", opus reformelor inițiate de Wang Anshi în capitala Kaifeng între 1069 și 1072.

Se crede că Shao Yong ar fi învățat știința numerelor de la un discipol al taoistului Chen Tuan (cca 906-989)[18]. Este fără îndoială una dintre

16. *Cf. Analecte*, IV, 15 și XV, 3. „Cucerirea budistă" este o aluzie la lucrarea lui Erik ZÜRKER, *The Buddhist Conquest of China*, citată la capitolul 14, nota 26.
17. Mai ales ultimele trei lucrări atestă renașterea studiilor istorice în timpul dinastiei Song în cadrul reafirmării umanismului confucianist umbrit de budism.
18. În legătură cu Chen Tuan, bine cunoscut specialist în tehnicile taoiste ale nemuririi, vezi biografia sa la capitolul 457 din *Analele dinastiei Song* (*Song shi*) și Livia KNAUL, *Leben und Legende des Ch'en T'uan*, Peter Lang, Berna, 1981.

rațiunile pentru care opera sa completă – o culegere de poeme și un tratat de cosmologie, *Huangji jingshi shu* (*Traversarea secolelor Augustei Culmi*) – a fost scoasă din linia ortodoxă de către Zhu Xi și inclusă încă de la începutul dinastiei Ming în *Canonul taoist* (*Daozang*)[19]. Shao Yong își propune să evidențieze corelația dintre structura Cerului-Pămînt și cunoașterea umană prin hexagramele *Cărții Schimbărilor* care, reprezentînd situații în evoluție, constituie deja un stadiu de elaborare a realității. Trebuie explicată astfel natura schimbării, resort prim al dinamismului universal a cărui origine se află în „Culmea supremă" (*taiji*), termen ce apare în *Marele Comentariu* și pe care Shao Yong, împreună cu alți cosmologi din secolul al XI-lea, îl readuce la modă:

> Astfel, în *Cartea Schimbărilor*, Culmea supremă dă naștere celor două modele. Cele două modele dau naștere celor patru figuri, care dau naștere celor opt trigrame[20].

Evoluția universului pornind de la Culmea supremă schițată în *Marele Comentariu* este explicitată de Shao Yong:

> După ce Culmea supremă se împarte, se statornicesc cele două modele. Din interacțiunea lui Yang, care coboară să se întîlnească cu Yin, cu Yin, care urcă să se întîlnească cu Yang, se nasc cele patru figuri. Prin interacțiunea lor, Yang și Yin dau naștere celor patru figuri ale Cerului. Prin interacțiunea lor, tarele și moalele dau naștere celor patru embleme ale Pămîntului. Astfel, se produc cele opt trigrame. Cele opt trigrame se combină între ele dînd naștere celor zece mii de ființe. Astfel 1 se împarte în 2, 2 în 4, 4 în 8, 8 în 16, 16 în 32, 32 în 64. [...]
> 10 se înmulțește în 100, 100 în 1 000, 1 000 în 10 000, așa cum o rădăcină dă un trunchi, trunchiul dă ramuri, ramurile dau frunze. Cu cît lucrurile sînt mai mari, cu atît sînt mai puține, cu cît sînt mai mici, cu atît sînt

19. *Cf.* Michael FREEMAN, „From Adept to Worthy: the Philosophical Career of Shao Yung", in *Journal of American Oriental Society*, 102 (1982), pp. 477-491; Anne D. Birdwhistell, *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*, Stanford University Press, Stanford, 1989; vezi și teza de doctorat a lui Alain Arrault, *Shao Yong (1012-1077): Un philosophe poète dans la Chine prémoderne*, Université Paris-VII, 1995, care se interesează îndeosebi de poemele conținute în *Yichuan jirang ji* (*Culegere despre jocul rang pe rîul Yi*). *Huangji jingshi shu* (notat în continuare *HJJSS*) este alcătuit dintr-un calendar perpetuu stabilit pe baza concepțiilor cosmologice și slujind drept cadru pentru o cronologie de la suveranul mitic Yao pînă la Cele Cinci Dinastii, dintr-o serie de pseudo-tabele de rime și mai multe „capitole despre observarea lucrurilor". Expresia *huangji*, „Augusta Culme", figurînd în titlu, este preluată din capitolul „Hongfan" („Marele Plan") din *Clasica Documentelor*. Trimiterile făcute aici sînt la ediția Sibu beiyao (SBBY).

20. *Xici* (*Marele Comentariu*) A11 (vezi mai sus, capitolul 11, nota 19). Despre noțiunea de Culme supremă începînd din epoca Song, *cf.* HUANG Siu-chi, „The Concept of T'ai-chi (Supreme Ultimate) in Sung Neo-Confucian Philosophy", in *Journal of Chinese Philosophy*, I, 3-4 (1974), pp. 275-294; Isabelle ROBINET, „The Place and Meaning of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty", in *History of Religions*, 29, 4 (1990), pp. 373-411.

mai multe. Adunați-le laolaltă și ele nu vor mai fi decît unul singur, împrăștiați-le și vor fi zece mii[21].

Din Culmea supremă provin diversele niveluri ale realității, așa cum explică Shao Yong în parafrazarea pe care o face textului *Laozi* 42 :

> Culmea supremă este Unu (ca totalitate indivizibilă, Unu nu ar putea fi număr). Fără să se pună în mișcare, el dă naștere lui doi. Imediat ce există doi, există putere spirituală (care reprezintă aspectul dinamic al realității și introduce posibilitatea schimbării, în vreme ce Culmea supremă este imobilă). Spiritualul dă naștere numerelor (care, ca aspect al realității, sînt deci produse în această primă trecere de la imobilitate la mișcare). Numerele dau naștere figurilor. Figurile dau naștere obiectelor concrete[22].

Shao Yong reține din budism ideea că există diverse niveluri de realitate, în funcție de punctul de vedere. Structura binară fiind, în concepția sa, privilegiată, ceea ce reprezintă o entitate la un anumit nivel devine o pereche de entități la nivelul următor, și așa mai departe ; invers, două entități formînd pereche la un nivel pot să nu mai formeze decît o singură entitate la nivelul următor. Se pare că Shao Yong distinge trei niveluri de structurare a realității : baza este constituită din obiecte percepute prin simțuri ; vine apoi reprezentarea articulată a spiritului prin figuri (*xiang*) și numere (*shu*) ; în fine, această reprezentare este ea însăși depășită în „adevărata cunoaștere" (sau „cunoașterea absolută"), unitate primordială din care se trage orice lucru în virtutea principiului structurant (*LI*) și la care revine orice lucru în puterea spirituală (*shen*) a Sfîntului.

Constituție și funcție

Distincția între diferitele niveluri nu este numai descriptivă, ci și operatorie, fiecare dintre ele reprezentînd un grad constitutiv (*ti*) și totodată funcțional (*yong*) de structurare a realității. Conceperea realității ca structură, cu alte cuvinte ca o rețea caracterizată de o anumită regularitate, permite punerea în corespondență a elementelor sale în interiorul unor categorii (sau figuri) și descrierea lor ca numere. În gîndirea lui Shao Yong, numerele și figurile joacă un rol structurant : ele constituie un nivel de teoretizare care pornește de la experiență și o pune în aplicare, comportînd așadar un aspect „anterior Cerului" (*xiantian*)[23], teoretic sau „constitutiv", și un aspect „posterior Cerului"

21. *HJJSS* 7A, p. 24b. Despre „cele patru figuri ale Cerului" și „cele patru embleme ale Pămîntului", vezi mai jos, nota 25.
22. *HJJSS* 8B, p. 23a.
23. Expresia este preluată din comentariul *Wenyan* despre prima hexagramă *qian* din *Clasica Schimbărilor* : „Este anterior Cerului, iar Cerul nu-i este potrivnic".

(*houtian*), experiențial sau „funcțional". Distincția stabilită de Shao Yong între un „înainte" și un „după" (înțelegîndu-se prin aceasta înainte sau după vîrsta mitică a suveranilor civilizatori) introduce o demarcație între o lume încă lipsită de norme și o lume normată și, în același timp, o trecere posibilă între haos și civilizație, între un timp al naturii și un timp al culturii. Pe planul teoretizării, „înainte" și „după" sînt de fapt două aspecte simultane, elaborarea categoriilor noastre de gîndire decurgînd din experiența noastră pe care totodată o determină, ceea ce interzice ca „anterior Cerului" să poată fi înțeles ca un *a priori*. Există deci, după Shao Yong, două niveluri ale realității care coexistă : întregul, care își are apogeul în Culmea supremă, și părțile, adică numerele, mulțimea infinită a lucrurilor particulare ale lumii fenomenale.

Figuri și numere

În secvența „anterioară Cerului", drumul către existență se face, în mod firesc, pornind de la unu, prin împărțire și reîmpărțire, fără ruperea continuității dintre întreg și părți. Procesul de generare succesivă este același între unu, doi, patru etc., ca și cel dintre rădăcina unui copac, trunchi, ramuri și frunze. Universul îi apare lui Shao Xong, ca și gînditorilor din epoca Han, ca fiind structurat după anumite scheme fundamentale, lucrurile și evenimentele avînd, în concepția lui, tendința naturală și obiectiv observabilă să se regrupeze mai ales cîte două sau cîte patru. Shao Yong dezvoltă aceste serii după modelul *Cărții Misterului suprem* (*Taixuanjing*) elaborat de Yang Xiong, țesînd o rețea a cărei ancorare în realitate rămîne ipotetică, dar care formează prin ea însăși un tot coerent în interiorul căruia fiecare element își găsește locul[24]. Multiplicînd și combinînd seriile, Shao Yong împinge sistemul de relații analogice și corelative la gradul extrem al formalizării, cu scopul implicit de a ajunge la o modelizare exhaustivă a lumii.

Toate combinațiile „tetranomice" conținute în *Huangji jingshi shu* pornesc de la două serii care descind din comentariile la *Cartea Schimbărilor*. Este vorba de cele „patru figuri" ale Cerului : Yang extrem, Yin extrem, Yang care se naște, Yin care se naște ; și de cele „patru configurări" ale Pămîntului : moalele extrem, tarele extrem, moalele incipient, tarele incipient[25]. Interacțiunea Yin – Yang produce cele patru anotimpuri (timpul), interacțiunea moale – tare produce cele patru direcții (spațiul). Toate seriile de patru, ca și cele de opt pe care acestea le generează, sînt forme constitutive (*ti*), în timp ce interacțiunile reprezintă funcționarea lor (*yong*). În acest sens, figurile sînt categorii care reprezintă nu instanțe concrete, ci în primul rînd relații și care funcționează așadar ca principii structurante.

---

24. Despre Yang Xiong, vezi capitolul 12.
25. *Cf. HJJSS* 5, p. 1b. Vezi și mai sus, nota 21.

Numerele, mai mult decît figurile, contribuie la înzestrarea realității cu o structură teoretică, prin faptul că ele captează regularitatea schimbărilor universului, permițînd astfel cunoașterea totalizatoare și chiar prestiința Sfîntului. Combinatorica numerelor este reprezentată vizual la Shao Yong sub formă de diagrame care permit nu numai vizualizarea unui proces, ci și descoperirea sinoptică a întregului său potențial combinatoriu[26]. Shao Yong jonglează astfel în voie cu serii numerice de doisprezece sau treizeci de termeni, care pretind a fi diviziuni naturale ale timpului, dar care de fapt nu țin cont deloc de exactitatea astronomică. Și pe bună dreptate : astronomia la care se face referință datează din epoca Han ! Pentru Shao Yong, care concepe numerele ca pe niște categorii, și nu ca pe niște mijloace de cuantificare, important este în primul rînd să elaboreze modele analogice care să explice schimbarea, și mai puțin să verifice adecvarea lor la realitate.

Cunoașterea principiului și „observarea inversă"

În conceptul ordonării realității, un nivel de structurare încă și mai profund decît cel al numerelor este cel al principiului (LI) :

> Numai principiul poate da seamă în totalitate despre Cer, formele vizibile nefiind apte pentru aceasta. Cum s-ar putea ca tehnicile astronomice să dea seamă în totalitate despre Cer doar prin formele vizibile ?[27]

Nu s-ar putea spune mai clar decît atît că principiul este de un alt ordin decît realitatea vizibilă de care poate să dea seamă prin figuri și prin numere. După expresia din *Marele Comentariu*, principiul se plasează, ca și Dao, „deasupra formelor" ; sursă de sens, el constituie un nivel de realitate ce înglobează totul. Pentru Shao Yong – și aici recunoaștem perspectiva confucianistă –, utilizarea numerelor nu ar putea fi pur tehnică ; ea trebuie să fie specifică unui spirit de dreptate și autenticitate (*cheng*) :

> Fără o ultimă autenticitate, este imposibil să ajungi la studierea principiilor ultime. În studierea principiilor lucrurilor, ceva de neînțeles nu ar putea fi înțeles în mod silit. Cînd înțelegerea este silită, intervine eul, iar cînd intervine eul, întregul univers este văzut ca o pură tehnică[28].

Trebuie deci să știm cum este posibilă cunoașterea totală și cum ajunge ea la sfințenie. Părăsirea perspectivei subiective a fiecăruia pentru a face corp comun cu lucrurile, iată scopul „observării lucrurilor" (*guanwu*) :

---

26. Cîteva diagrame pot fi vizualizate în Kidder SMITH Jr. *et al.*, *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 113, 115, 117.
27. *HJJSS* 8A, p. 16b.
28. *HJJSS* 12 B, p. 5a-b.

> Trecutul și prezentul nu sînt așadar decît dimineața și seara dintre Cer și Pămînt. Cînd considerăm prezentul din punctul de vedere al prezentului, atunci îl numim prezent. Cînd considerăm, prezentul din punctul de vedere al viitorului, atunci prezentul se numește trecut. Cînd considerăm trecutul din punctul de vedere al prezentului, îl numim trecut. Cînd trecutul se contemplă de la sine, atunci trecutul se numește prezent. Astfel știm că trecutul nu este neapărat trecut, după cum nici prezentul nu este neapărat prezent. Totul este o chestiune de perspectivă subiectivă. Cum să ignori că, din vremurile cele mai vechi pînă în viitorul cel mai îndepărtat, orice om contemplă lucrurile din perspectivă proprie?[29]

Reluîndu-l pe Zhuangzi, în concepția căruia înțeleptul este cel care, „nefiind el însuși transformat în lucru de către lucruri, este capabil să trateze lucrurile ca pe niște lucruri", Shao Yong afirmă că, „din momentul în care nu le investești cu eul tău, poți trata lucrurile ca lucruri"[30] datorită fenomenului pe care el îl numește „observarea inversată" (*fanguan*):

> Ceea ce numim observarea lucrurilor nu este observarea făcută cu ajutorul ochilor. Este vorba nu atît de o observare cu ochii, cît mai degrabă de o observare cu mintea. Și nu este atît o observare cu mintea, cît mai degrabă o observare prin intermediul principiului. [...]
> O oglindă este limpede dacă nu ascunde nimic din formele celor zece mii de ființe. Chiar dacă oglinda nu ascunde nimic, ea este mai prejos decît suprafața apei care poate topi formele celor zece mii de ființe într-un tot unic. Chiar dacă apa poate topi formele, ea este mai prejos decît capacitatea Sfîntului de a integra într-un tot unic caracterele lor particulare. Această capacitate, Sfîntul o datorează însușirii de a observa lucrurile dintr-un punct de vedere inversat, ceea ce înseamnă să nu le observi din punctul de vedere al eului, ci din punctul de vedere al lucrurilor. Dacă este așa, cum ar mai putea eul să se interpună?
> Știm astfel că eu sînt altul și că altul este eu, eu și altul fiind și unul și același lucru. Tocmai pentru că ne putem servi de ochii lumii ca de propriii noștri ochi, nu este nimic pe care ochii noștri să nu-l poată observa. [...] Cel ce este capabil să realizeze lucrurile cele mai vaste, cele mai întinse, cele mai elevate, cele mai mărețe, fără intervenția vreunei acțiuni, acela nu este oare de o supremă valoare spirituală, de o supremă sfințenie?[31]

Conștiința apare astfel ca un continuum care pornește de la perceperea senzorială obișnuită pentru a ajunge la o stare de uniune mistică.

---

29. *HJJSS* 5, p. 14b.
30. *Zhuangzi* 11 (citat la capitolul 4, nota 38) și *HJJSS* 8B, p. 27b.
31. *HJJSS* 6, p. 26b. Ultima frază este un citat din *Marele Comentariu* la *Clasica Schimbărilor*, *cf. Xici* B3. În multe privințe, pasajul pe tema oglinzii pare să comenteze și să dezvolte pasajul din *Zhuangzi* 13, ed. *Zhuangzi jishi*, ZZJJC, p. 204 (citat la capitolul 4, nota 39).
Despre „observarea inversată", vezi Anne D. BIRDWHISTELL, „Shao Yong and his Concept of *Fan Kuan*", in *Journal of Chinese Philosophy* IX, 4 (1982), pp. 367-394.

Se pot distinge aici trei stadii care tind să estompeze distincția subiect/obiect și care corespund celor trei stadii de structurare a realității distinse mai sus: primul nivel este cel al perceperii obiectelor prin simțuri; apoi vine contemplarea lucrurilor de către spirit; în fine, fuziunea totală cu lucrurile în cadrul principiului constituie „adevărata cunoaștere" (numită de budiști „adevărul absolut") în care subiectul și obiectul devin un singur lucru.

Capacitatea de a induce structura sau principiul pornind de la caracterele particulare prin observare-contemplare (care evocă „încetarea-contemplare" a școlii budiste Tiantai[32]) caracterizează cunoașterea excepțională la care accede Sfîntul prin faptul că el nu este limitat la un punct de vedere specific. „Observarea inversată" este preluată de la școala Chan, unde constă în „contemplarea spiritului" (*guanxin*). Metafora oglinzii la care recurge Shao Yong este preluată și ea de la budiști și de la taoiști care vorbesc de „reflectare inversată" (*fanzhao*) sau de „inversarea viziunii"[33]. Lucrurile nu mai trebuie percepute pornind de la sine, ci de la lucruri, adevărul lor fiind astfel respectat. În mintea Sfîntului, limpede precum oglinda, lucrurile vin să se reflecte fără nici un obstacol în realitatea lor absolută, adică în principiul lor. În „observarea inversată", eul Sfîntului este atît de transparent, încît dispare cu totul și nu mai pune nici o piedică fuziunii dintre subiect și obiect, pe baza căreia se realizează intuiția perfectă.

Cuvîntul *fan*, „întoarcere", termen taoist prin excelență, evocă impulsul, de care numai Sfîntul este capabil, de întoarcere la izvorul lui Dao. Această întoarcere se operează prin inversarea procesului de desfășurare a lui Unu în multiplu, „mergînd în susul său" cum ai merge în susul unei ape. Astfel, cunoașterea Sfîntului, care este preștiință, operează invers:

> Astfel, timpul poate fi cunoscut mergînd împotriva curentului, în vreme ce lucrurile se produc mergînd în sensul curentului[34].

Urcînd de la vizibil spre invizibil și percepînd orice lucru din punctul de vedere al lui Dao sau al Culmii supreme, Sfîntul poate să intre în confluență cu întregul și să se substituie forțelor cosmice, formînd o triadă cu Cerul și Pămîntul. Faptul că „Sfîntul și Augustul Cer împărtășesc același Dao"[35] înseamnă că spiritul Sfîntului și procesele naturale posedă aceeași putere de structurare. Această înlocuire a conștiinței cu

32. Vezi capitolul 16, nota 12.
33. *Cf.* Paul DEMIÉVILLE, „Le miroir spirituel", reed. în *Choix d'études bouddhiques (1929-1970)*, Brill, Leiden, 1973, pp. 122-123.
34. *HJJSS* 8B, p. 2b. Aceasta se inspiră în mod evident din *Shuogua* (*Explicarea figurilor din Clasica Schimbărilor*) 3: „Examinarea trecutului merge în sensul curentului. Cunoașterea viitorului merge împotriva curentului. De aceea *Cartea Schimbărilor* reprezintă evaluarea acestui revers".
35. *HJJSS* 5, pp. 7a-8a.

tradiţionala virtute a înţeleptului confucianist lasă de asemenea să se întrevadă o influenţă a budismului idealist:

> [Sfîntul] este în stare doar cu spiritul său să contemple zece mii de spirite, doar cu persoana sa să contemple zece mii de persoane, doar cu generaţia sa să contemple zece mii de generaţii. Şi deoarece este în stare, prin spiritul său, să dezvăluie intenţiile Cerului, prin gura sa vorbele Cerului, prin mîna sa operele Cerului, prin persoana sa activităţile Cerului. Este capabil de asemenea, sus, să cunoască anotimpurile Cerului, jos, să exploreze în amănunt principiile Pămîntului, la mijloc, să devină deplin conştient de caracterele particulare ale lucrurilor şi să lumineze în ansamblu activităţile oamenilor. În sfîrşit, este în stare să ordoneze Cerul-Pămînt, să imite procesul creator, să evalueze prezentul şi trecutul şi să aprecieze oamenii şi fiinţele[36].

Alături de Zhou Dunyi, Shao Yong se numără printre acei gînditori din secolul al XI-lea care se interesează de cosmologia *Cărţii Schimbărilor*, dar întreţin puţine relaţii cu reînnoirea confucianistă militantă a fraţilor Cheng[37]. Zhu Xi, marele sistematizator al ortodoxiei din secolul al XII-lea, are o părere ambiguă despre Shao Yong: el îi recunoaşte importanţa şi se inspiră chiar din scrierile acestuia în studiile sale despre *Cartea Schimbărilor*, dar nu se detaşează de tendinţa generală de a-i limita gîndirea la numerologie şi cosmologie, lăsîndu-i în umbră reflecţia despre cunoaşterea Sfîntului şi excluzîndu-l astfel din şirul de transmiţători ai lui Dao[38].

Zhou Dunyi (1017-1073)

Contemporan cu Shao Yong, pe care însă se pare că nu l-a întîlnit, Zhou Dunyi a trăit conform idealului său de echilibru perfect între viaţa interioară şi cea exterioară. Adept al spiritualităţii budiste şi totodată ferm angajat în evenimentele din vremea sa printr-o consistentă carieră oficială, el a lăsat două scrieri importante: *Taijitu shuo* (*Explicarea Diagramei Culmii supreme*) şi *Tongshu* (*Carte pentru înţelegerea Clasicei Schimbărilor*)[39]. Gîndirea sa se bazează într-adevăr pe

36. *Ibidem* 5, pp. 5a-6a.
37. Pentru Cheng Hao (vezi capitolul următor), contemporan şi prieten apropiat, gîndirea lui Shao Yong era o pură construcţie a minţii, „un castel în văzduh", *cf. Yishu* 7, in *Er Cheng ji*, p. 97.
38. *Cf.* Don J. WYATT, „Chu Hsi's Critique of Shao Yung: One Instance of the Stand Against Fatalism", in *Harvard Journal of Asiatic Studies 45* (1985), pp. 649-666.
39. Scrierile lui Zhou Dunyi sînt adunate în lucrarea *Zhouzi quanshu* (*Operele complete ale Maestrului Zhou*), compilată în 1756, reed. Shangwu, Taipei, 1978. Se poate consulta, de asemenea, lucrarea *Zhou Dunyi ji* (*Operele lui Zhou Dunyi*), Zhonghua shuju, Beijing, 1990. Cele cîteva monografii despre Zhou Dunyi sînt deja vechi: Werner EICHORN, *Chou Tun-i. Ein chinesisches Gelehrtenleben aus dem 11. Jahrhundert*, Leipzig, 1936; CHOW Yih-ching, *La Philosophie morale dans le néoconfucianisme (Tcheou Toen-yi)*, PUF, Paris, 1954.

Cartea Schimbărilor, pe care, împreună cu Shao Yong, o readuce cel dintîi în prim-plan la începutul dinastiei Song, reintroducînd astfel dimensiunea cosmologică întru cîtva pierdută din vedere după epoca Han. De aici înainte lectura *Explicației Diagramei Culmii supreme*, text de o concizie extremă, devine dificilă dacă se uită că Zhu Xi a făcut din aceasta referința cosmologică și ontologică prin excelență a ortodoxiei confucianiste timp de mai multe secole:

> Fără de Culme, și totuși Culmea supremă! Culmea supremă în mișcare dă naștere lui Yang, mișcarea ajunsă la apogeu devine liniște, în liniște ia naștere Yin, liniștea ajunsă la apogeu se întoarce la mișcare. Mișcarea și liniștea alternează, prinzînd rădăcină una în alta. Un Yin, un Yang, din împărțirea lor se ivesc cele două modele. Din transformarea lui Yang și din unirea sa cu Yin se nasc apa, focul, lemnul, metalul, pămîntul. Cînd cele cinci energii acționează într-o succesiune armonioasă, cele patru anotimpuri își urmează cursul.
>
> Un ciclu al Celor Cinci Agenți corespunde unei alternanțe a lui Yin cu Yang. Yin și Yang se contopesc în Culmea supremă. Culmea supremă își are rădăcina în Fără de Culme. Cei Cinci Agenți se nasc fiecare cu natura sa proprie. Fără de Culmea în adevărul său, Yin/Yang și Cei Cinci Agenți în chintesența lor se unesc în mod misterios și se condensează. Dao al [hexagramei] *qian* se face masculin, Dao al [hexagramei] *kun* se face feminin[40]. Cele două energii în interacțiune generează și transformă cele zece mii de ființe. Cele zece mii de ființe se reproduc și proliferează, iar transformările lor nu au sfîrșit.
>
> Doar omul, primind ce este mai bun, posedă cea mai înaltă inteligență. O dată ce a căpătat corp, spiritul său dezvoltă o conștiință. Cele cinci elemente din natura sa reacționează și acționează: astfel apare deosebirea dintre bun și rău, astfel se manifestă cele zece mii de activități omenești.
>
> Sfîntul le ordonează prin Mijloc, rectitudine, omenie și echitate (Dao al Sfîntului nu este altceva decît Mijloc, rectitudine, omenie și echitate), aflîndu-și temei în liniște (cînd nu mai există dorințe, e liniște)[41]. El duce astfel dimensiunea omului la Culmea sa. Sfîntul „soarbe împreună cu Cerul-Pămînt aceeași putere spirituală, împreună cu soarele și luna aceeași lumină, împreună cu cele patru anotimpuri aceeași ordine de succesiune, cu duhurile și divinitățile aceleași bucurii și necazuri"[42]. Omul ales le cultivă și cunoaște fericirea, omul de rînd le încalcă și nu cunoaște decît nefericirea.
>
> Iată de ce se spune: „Statornicește, precum Dao al Cerului, pe Yin și pe Yang; precum Dao al Pămîntului, moalele și tarele; precum Dao al Omului, omenia și dreptatea". Și se mai spune: „Să urmezi evoluția de la

40. *Qian* și *kun* sînt numele primelor două hexagrame din *Clasica Schimbărilor*, constituite în întregime din trăsăturile Yin și trăsăturile Yang asociate cu Cerul și, respectiv, cu Pămîntul.
41. Adnotările dintre paranteze îi aparțin lui Zhou Dunyi.
42. Citat din comentariul la prima hexagramă *qian*.

origine pînă la împlinire înseamnă să cunoşti ceea ce se poate spune despre moarte şi despre viaţă". Mare este *Cartea Schimbărilor*! Iată ce este cel mai bun în ea![43]

„Fără de Culme, şi totuşi Culmea supremă!"

Nu este sigur că Zhou Dunyi a deţinut diagrama taoistului Chen Tuan[44], dar sursa cel puţin chietistă a inspiraţiei sale este incontestabilă, începînd cu noţiunea de „Fără de Culme" (*wuji*), provenită direct din *Laozi* 28. În secolul al XII-lea, formula inaugurală „Fără de Culme, dar (şi/sau) Culmea supremă!" (*wuji er taiji*) va face obiectul unei controverse celebre între Zhu Xi şi contemporanul său Lu Xiangshan, centrată în esenţă pe particula *er*[45]. Trebuie să înţelegem că Fără de Culmea precedă Culmea supremă (*wuji*, apoi *taiji*), conform concepţiei din *Laozi* 40: „Cele zece mii de fiinţe de sub Cer se nasc din a fi (*you*), a fi se naşte din a nu fi (*wu*)"? Sau pur şi simplu Fără de Culmea este apoziţia Culmii supreme (*wuji er taiji*), implicînd astfel că este vorba de unul şi acelaşi lucru sub două nume diferite? Fapt este că, în această formulă simplă, se vede cum gîndirea confucianistă reafirmă noţiunea de Culme supremă provenită din tradiţia *Clasicei Schimbărilor*, ţinînd în acelaşi timp seama atît de concepţiile taoiste asupra relativităţii, cît şi de cele budiste asupra nepermanenţei. Culmea supremă ca Fără de Culme ar desemna astfel absolutul pe care primii îl denumesc „ne-fiinţă" iar ceilalţi „vacuitate".

Ceea ce urmează după această formulă inaugurală pare să dezvolte celebra frază din *Marele Comentariu* la *Clasica Schimbărilor*: „Liniştit şi fără mişcare, incitat şi tocmai prin asta în comunicare universală", căreia îi corespunde în *Zhuangzi*: „Vid, el este linişte; liniştit, el se mişcă; în mişcare, el se împlineşte"[46]. Fiind şi totodată nefiind, mişcare şi totodată nemişcare, aceasta este puterea spirituală în opoziţie cu lucrurile manifeste, după cum explică Zhou Dunyi în *Cartea pentru înţelegerea Schimbărilor*:

> În mişcare cînd nu sînt liniştite, în linişte cînd nu se mişcă, aşa sînt lucrurile. În mişcare fără să fie în mişcare, în linişte fără să fie în linişte, aşa este puterea spirituală (*shen*). Ceea ce nu înseamnă în nici un caz că ea nu e nici mişcare, nici nemişcare: în timp ce lucrurilor le este cu neputinţă să se întrepătrundă, spiritul înfăptuieşte minuni în cele zece mii de lucruri.

---

43. Traducere integrală din *Taijitu shuo* (*Explicarea Diagramei Culmii supreme*). Citatele din ultimul paragraf sînt extrase din *Shuogua* (*Explicarea figurilor*) şi din *Marele Comentariu* la *Clasica Schimbărilor* (*Xici* A 4).
44. Vezi mai sus, nota 18.
45. Vezi capitolul 19, „«Culme supremă» sau «Fără de Culme»?".
46. *Xici* (*Marele Comentariu*) A10 şi *Zhuangzi* 13, *Zhuangzi jishi*, (*ZZJJC*), p. 205.

„Liniștit și fără mișcare", acesta e autenticul (*cheng*). „Incitat și tocmai prin asta în comunicare universală", acesta e spiritualul. Pus în mișcare fără să aibă încă forme fizice, la limita dintre fiind și ne-fiind, acesta e infimul. Autenticul, fiind chintesențial, își iradiază lumina. Spiritualul, lăsîndu-se impresionat, face minuni. Infimul, fiind infinit de subtil, rămîne misterios. Acela care îmbină autenticul, spiritualul și infimul este Sfîntul[47].

„Sfințenia nu este altceva decît autenticitate"

În spatele acestei formule scurte și simple[48] se află o întreagă tradiție moștenită de la Mencius care stabilește o continuitate între fundamentul cosmic și cultura morală. Sursa de inspirație este celebrul capitol 22 din *Mijlocul Neschimbător*:

> Numai sub Cer, sfîntul care a atins suprema autenticitate este capabil să-și înfăptuiască pe deplin natura. Fiind capabil de aceasta, îl poate face și pe altul să-și înfăptuiască pe deplin natura. Fiind capabil de aceasta, este în măsură să fie parte a procesului transformator și alimentator al Cerului-Pămînt. Fiind în măsură să facă aceasta, este în măsură să formeze o triadă cu Cerul-Pămînt.

Sfințenia este scopul ultim al tuturor considerațiilor cosmologice care capătă sens în aplicarea lor la domeniul uman și într-o preocupare morală tipic confucianistă:

> Între Cer și Pămînt, ceea ce merită cea mai mare cinstire este Dao, iar ceea ce este mai demn de stimă este virtutea sa (*de*). Dar ceea ce este cel mai prețios este omul; și ceea ce îl face prețios este faptul că el posedă în sine pe Dao și virtutea sa[49].

Sfințenia este înțeleasă ca adecvarea perfectă dintre Om și Cerul-Pămînt, care înseamnă „autenticitate", noțiune extrasă din *Mijlocul Neschimbător* și pusă în legătură de Zhou Dunyi cu Culmea supremă din *Clasica Schimbărilor*. În timp ce Shao Yong, care se inspiră din cosmologia corelativă a epocii Han, privilegiază speculațiile despre structura universului, accentul aici este pus pe procesul cosmic considerat însuși fundamentul naturii și al destinului omului. Zhou Dunyi dezvoltă astfel marea idee a lui Mencius, după care să exprimi noțiuni etice în termeni cosmologici înseamnă să spui că practica morală își are temeiul în natură deoarece ea ține de un „principiu ceresc" (*tianli*).

Autenticul, caracterizat ca liniștit și imobil, devine astfel echivalentul etic al Culmii supreme, care, fiind și Fără de Culme, este asimilat

47. *Tongshu* (*Carte pentru înțelegerea Clasicei Schimbărilor*), § 16 și 4.
48. *Tongshu*, § 2. Vezi și *Tongshu*, § 1: „Autenticitatea este temeiul sfințeniei".
49. *Tongshu*, § 24.

cu spiritualul și infimul. Pentru Zhou Dunyi, autenticitatea este, prin natura sa, liniștită, dar ea nu se reduce totuși la un chietism taoist, fiind în același timp, prin funcția sa, dinamică. Sfîntul, într-o perspectivă tipic confucianistă, este într-adevăr cel ce „ordonează problemele omenești prin Mijloc, rectitudine, omenie și echitate".

Problema răului

„Autenticul stă în inacțiune, el este infima amorsă a bunului și a răului."[50] Această frază din *Cartea pentru înțelegerea Clasicei Schimbărilor* a făcut obiectul a numeroase discuții, căci aici se află în joc întreaga concepție despre natura umană, preocupare centrală a confucianiștilor începînd cu perioada preimperială. În mod funciar, Zhou Dunyi aderă la ideea tradițională provenită de la Mencius că natura umană este bună la origine, răul neapărînd decît în contact cu lumea exterioară. În timp ce taoismul și budismul concep această influență exterioară ca fiind corupătoare, etica confucianistă face omul pe deplin responsabil: doar cînd el deviază de la Mijloc, își face apariția răul[51]. Astfel, natura umană la origine bună ar fi constitutivă (*ti*), în timp ce dualitatea binelui și a răului ar fi funcțională (*yong*). În gîndirea lui Zhou Dunyi, autenticitatea ca „infimă amorsă" (*ji*) ar veni să îmbogățească „Cei patru germeni" de moralitate de care vorbește Mencius dînd o explicație pentru apariția răului[52].

În cea mai mare parte, efortul făcut de renașterea confucianistă pentru regîndirea lumii în urma problematicii budiste este centrat pe noțiunea de „natură" (*xing*): în fața budismului care a dat un diagnostic fără precedent condiției umane, se pune într-adevăr problema reintroducerii noțiunii de natură umană, care permite articularea viziunii cosmologice cu concepția etică despre lume. Această noțiune, care făcuse obiectul atîtor dezbateri în perioada preimperială, revine cu putere în spirite, miza fiind răspunsul la întrebarea dacă natura umană este în sine morală, așa cum afirmă Mencius, ceea ce ne-ar conduce ca o consecință firească spre sfințenie. Problema vine din indeniabila existență a răului în lume, subliniată de budism prin universalitatea lui *duhkha*, precum și din extrema dificultate, chiar imposibilitate practică, a celor mai mulți oameni de a atinge sfințenia.

Pentru Zhou Dunyi, ca și pentru Mencius, trebuie găsit un echilibru, Mijlocul între totala inacțiune a taoiștilor și voluntarismul confucianiștilor. Așa cum bine spune povestioara țăranului din timpul dinastiei

50. *Tongshu*, § 3.
51. *Cf. Tongshu*, § 27.
52. Despre „infimul început", vezi capitolul 11, nota 34; despre cei „patru germeni", *cf. Mengzi* II A6, citat la capitolul 6, pp. 129-130.

Song care voia să-și silească napii să crească mai repede trăgîndu-i de frunze[53], ești nevoit să navighezi între două extreme la fel de prejudiciabile pentru procesul natural de creștere: ori să lași complet baltă cultura morală, ori să te străduiești din răsputeri să faci bine, Mijlocul fiind să lași bunătatea ta naturală să se manifeste. Ceea ce ne duce cu gîndul la calea spre o moralitate care să fie spontaneitate, de unde și importanța pe care o capătă adecvarea dintre Cer și Om în celebra unitate antropocosmică și noțiunea de *LI*, principiu intern atît lucrurilor naturii, cît și problemelor omenești.

Sfințenia se poate învăța?

Renașterea confucianistă se traduce printr-un val de optimism, o reiterare în forță a pariului originar pus de Confucius pe om, a credinței sale în perfectibilitatea naturii umane. Cei mai mulți dintre gînditorii din epoca Song sînt convinși că orice om este nu numai perfectibil, ci și susceptibil să devină un sfînt. Dar o dată cu reluarea ideii menciene că „orice om poate deveni un Yao sau un Shun"[54] este afirmată conceperea Sfîntului ca un om aparte, extraordinar. Aici se află întreaga „tensiune", „dilema"[55] care creează dinamica deschisă asupra infinitului, elanul cvasireligios care caracterizează spiritul confucianist începînd din secolul al XI-lea.

Ca multora dintre contemporanii săi, lui Zhou Dunyi îi place să evoce exemplul viu al lui Yan Hui, discipolul preferat al lui Confucius, care întruchipează idealul „învățării" și căutarea individuală a sfințeniei[56]. Prin voința sa constantă de a progresa, prin hotărîrea sa de a rămîne în Dao, prin eforturile sale de fiece clipă pe care ni le relatează *Analectele* lui Confucius, Yan Hui oferă un exemplu concret pe care poți să-l urmezi, chiar dacă acesta nu a atins sfințenia din cauza morții premature. El arată cum, născut ca orice om obișnuit și trăind în condiții materiale modeste, te poți apropia de sfințenie doar prin străduința „învățăturii". În același timp, drumul lui pune în evidență dificultățile unei căutări care cere o hotărîre și o constanță de care majoritatea ființelor omenești sînt în fapt incapabile. La întrebarea „Sfințenia se poate învăța?", Zhou Dunyi răspunde afirmativ:

---

53. *Cf. Mengzi* II A citat la capitolul 6, „Fiziologia morală".
54. *Mengzi* VI B2; *cf.* de asemenea VI A7: „Sfîntul și cu mine sîntem din aceeași specie". Vezi capitolul 6, „Orice om poate deveni un sfînt".
55. Pentru a relua termenii lui TU Wei-ming (*Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, Albany, 1989, pp. 31-32) și ai lui Thomas A. METZGER (*Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1977, p. 49).
56. *Cf. Tongshu*, § 10 și 29.

> Să te concentrezi asupra lui Unu, iată regula de aur. Să te concentrezi asupra lui Unu înseamnă să fii fără dorință. A fi fără dorință înseamnă a fi disponibil în liniște și a merge drept în mișcare. Fiind disponibil în liniște ești luminat și fiind luminat înțelegi totul. Mergînd drept în mișcare ești egal și fiind egal îmbrățișezi totul. Fiind luminat și egal, înțelegînd și îmbrățișînd totul, nu te afli oare aproape de țintă (de sfințenie)?[57]

Unu și multiplu

Ca și Shao Yong, Zhou Dunyi își pune întrebări în legătură cu raporturile dintre Unu și multiplu, temă care fusese abordată de către Wang Bi în secolul al III-lea, apoi elaborată în budismul școlilor Tiantai și Huayan înainte de a fi reluată de școala Chan: „Multiplul se întoarce la Unu, iar Unu se diferențiază în multiplu". Față de Shao Yong, a cărui primă grijă este să facă universul inteligibil omului, Zhou Dunyi reintroduce cu mai multă forță o dimensiune etică specific confucianistă prin „Dao al Sfîntului" care constă în refacerea drumului de la multiplu la Unu:

> Unele manifeste, altele latente, doar o conștiință superioară poate pune în lumină [operațiile lui Yin și Yang]. Tarele este bun, așa cum poate fi și rău; tot așa este și cu Moalele. Să rămîi în Mijloc, asta-i tot.
> Cele două energii primordiale și Cei Cinci Agenți, transformîndu-se, dau naștere celor zece mii de ființe. Cei Cinci [Agenți] diferențiază, pe cînd cele două [energii] constituie realitatea însăși. Or, acestea două nu sînt în esență decît una. Astfel, zece mii nu fac decît unu, iar unu în realitatea sa se divizează în zece mii. Zece mii și unu își au fiecare locul lor cuvenit, mic și mare, fiecare după poziția sa determinată[58].

De-a lungul întregii sale evoluții, gîndirea chineză rămîne convinsă că lumea comportă un anumit grad de inteligibilitate. În timp ce viziunea epocii Han caută să explice universul prin schematizări numerologice, acest tip de cosmologie corelativă este repus în discuție de către perspectiva budistă, care își pune întrebări legate îndeosebi de condiția umană, și mai puțin de relația omului cu lumea, și pentru care nimic nu are existență absolută. Pentru unii gînditori de la începutul dinastiei Song, precum Shao Yong, este necesar, după marea bulversare budistă, să se reconstituie o viziune a lumii coerentă și sintetică, aproximativ în stilul epocii Han. Cît despre Zhou Dunyi, el încearcă să regîndească relația omului cu lumea fără să se mulțumească totuși să aplice scheme și, contrar îndoielii radicale introduse de budism, să reformuleze noțiunea de schimbare și de mutație în vederea reînvierii unei credințe confucianiste

57. *Tongshu*, § 20.
58. *Tongshu*, § 22. Acest pasaj trebuia interpretat de către Zhu Xi ca prefigurarea celebrei formule a lui Cheng Yi: „Principiul este unu, dar particularizările sale sînt multiple", *cf. Zhuzi yulei* 94, ed. Zhonghua shuju, p. 2374.

într-un univers structurat și animat de o forță vitală funciarmente bună. În această nouă perspectivă, noțiunea de principiu reia ideea unei inteligibilități a lumii racordîndu-se în același timp cu problema naturii și destinului omului, care îi preocupă pe cărturari începînd cu secolul al XI-lea.

Zhang Zai (1020-1078)

Originar din nordul Chinei și provenind dintr-o familie de magistrați, Zhang Zai nu avea nici douăzeci de ani cînd a avut inițiativa să-i scrie despre strategia militară lui Fan Zhongyan, pe atunci în culmea gloriei. După cum se spune, acesta l-a sfătuit să studieze mai degrabă Clasicele, începînd cu *Mijlocul Neschimbător*[59]. Atunci Zhang Zai s-a pus cu rîvnă pe treabă și timp de vreo zece ani, mînat de o curiozitate nepotolită, a studiat mai întîi budismul și taoismul, pentru ca în final să ajungă la Dao confucianist, pe care a simțit nevoia să-l regîndească complet. În perioada cînd era ocupat să dea învățături despre *Cartea Schimbărilor*, în capitala Kaifeng are loc celebra întîlnire cu nepoții săi Cheng Hao și Cheng Yi, fără îndoială cu ocazia examenelor mandarinale pe care le trece cu succes în 1057, în același an cu Cheng Hao. Datorită carierei sale politice, în 1069 ajunge în anturajul împăratului, pe care îl invită să participe la „noua politică" a lui Wang Anshi. Dar, cum relațiile sale cu acesta se strică, se retrage în ținutul de baștină, Guanzhong, în Hengqu (provincia Shaanxi de astăzi), unde își petrece ultimii ani de viață, cei mai fructuoși din punct de vedere filozofic.

Printre operele lui Zhang Zai păstrate pînă la noi se numără lucrarea *Yishuo* (*Explicații despre Clasica Schimbărilor*) și testamentul său spiritual, *Zhengmeng* (*Inițierea corectă*)[60]. Faptul că scrierile sale s-au

59. Puținele informații bibliografice despre Zhang Zai provin în principal din biografia compusă de unul dintre discipolii săi, Lü Dalin (1047-1093), și din cea cuprinsă în capitolul 427 al *Analelor dinastiei Song* (*Song shi*).

60. Acest titlu, care înseamnă literal „Regula cea dreaptă pentru spiritele începătoșate" și care ar putea fi tradus și prin „Disciplina pentru începători", face aluzie la interpretarea celei de-a patra hexagrame *meng* din *Cartea Schimbărilor*: „Cultivarea minților începătoșate [a celor care n-au învățat încă nimic] pentru a le statornici în dreptate: iată misiunea Sfîntului". Scopul lucrării este „să-i readucă pe drumul cel drept pe cei ce, încă «înnegurați în Cale», doresc să se alăture unui maestru, să capete astfel o disciplină și să îndrepte înțelesul pasajelor obscure din Clasice", *cf.* Stéphane FEUILLAS, *Rejoindre le Ciel. Nature et morale dans le Zhengmeng de Zhang Zai* (1020-1078), teză de doctorat nepublicată susținută la Universitatea Paris-VII, 1996, p. 10. Pentru o traducere integrală și fiabilă, vezi Michael FRIEDRICH, Michael LACKNER și Friedrich REIMANN, *Chang Tsai, Rechtes Auflichten / Cheng-meng*, Meiner, Hamburg, 1996.
Printre operele pierdute ale lui Zhang Zai figurează comentarii despre *Analectele* lui Confucius și textul *Mengzi*, despre *Analele Primăverii și Toamnei* și despre un tratat militar, *Weiliaozi*, ca și despre un *Tratat despre rituri și muzică*. Cît despre lucrarea *Jingxue liku* (*Tezaurul principiilor de studiere a*

păstrat în condiții precare spune multe despre felul în care Zhang Zai a fost dat la o parte din „șirul de transmițători ai lui Dao" descris în secolul al XII-lea de Zhu Xi, în avantajul nepoților săi care, după ce a murit, i-au recuperat o parte din discipoli pentru centrul lor de la Luoyang. Abia în timpul dinastiilor Ming și Qing operele sale au exercitat o influență considerabilă asupra celor mai mari filozofi, ca reacție la predominanța „școlii principiului", moștenită de la frații Cheng și de la Zhu Xi.

„Totul se leagă în Dao cel unic"

Zhang Zai se străduiește, cu și mai multă forță decît Shao Yong și Zhou Dunyi, să reafirme realitatea lumii și caracterul efectiv al acțiunii umane în fața formulei budiste „totul este iluzie". Așa cum avea să spună, un secol mai tîrziu, Zhang Shi (1133-1180), contemporan cu Zhu Xi,

> cînd budismul vorbește de absența dorințelor, asta înseamnă pentru el să atace rădăcina și să smulgă copacul, să distrugă normele sociale. Ceea ce vrea el este să scufunde principiile care întemeiază realitatea lumii în hăul vacuității și irealității[61].

În prefața sa la *Zhengmeng* (*Inițierea corectă*), Fan Yu, discipol al lui Zhang Zai, face o pledoarie pasionată împotriva budismului:

> Adevărul este că există un Dao și unul singur. [...] Faptul că Cerul se mișcă, că Pămîntul duce în spinare, că soarele și luna își răspîndesc lumina, că zeii casei și spiritele își împrăștie misterul, că vîntul și norii se schimbă, că fluviile și rîurile curg, [...] de la rădăcină și pînă la ramuri, de sus și pînă jos, totul se leagă în Dao cel unic[62].

Dao confucianist este unic, căci el este Dao al naturii înseși. Zhang Zai recunoaște că doctrina budistă, pe care a studiat-o timp de zece ani, conține o parte de adevăr, dar după părerea lui, rămîne un punct esențial pe care aceasta nu l-a sesizat: legătura dintre Om și Cer, din care decurge capacitatea inerentă minții omenești de a se alimenta direct din unitatea cosmică:

Clasicelor), atribuită tot lui Zhang Zai, aceasta reprezintă o bună reflectare a învățăturii sale.

Aici ne vom referi la *Zhang zai* (*Operele lui Zhang Zai*), Zhonghua shuju, Beijing, 1978. Se poate consulta monografia elaborată de Ira E. KASOFF, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*, Cambridge University Press, 1984. De notat că I. Casoff amintește ca dată a morții lui Zhang Zai anul 1077, fără să țină seama de faptul că ea a survenit în luna ianuarie a anului următor.

61. Citat de Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 307.
62. Prefață de Fan Yu la *Zhengmeng* (*Inițierea corectă*), in *Zhang Zai ji*, pp. 5-6. Vezi de asemenea frazele antibudiste ale lui Zhang Zai însuși în *Zhengmeng* 17, in *Zhang Zai ji*, pp. 64-65.

Din cuvintele lui Buddha despre natura omenească reiese că el nu a înțeles schimbările. Or, numai după ce înțelegi schimbările poți să mergi pînă în adîncul naturii omenești.
Numai după ce ai înțeles „ceea ce e ușor și ceea ce e simplu" poți cunoaște greul și obscurul. O dată înțeles principiul „ușorului și al simplului", Dao poate fi legat, cu același fir, de universul întreg[63].

Ca și Shao Yong și Zhou Dunyi, Zhang Zai se inspiră în concepțiile sale cosmologice din *Clasica Schimbărilor* și în principal din *Marele Comentariu*. Dar la el nu mai găsim siguranța strînsei solidarități dintre Cer și Om din care gînditorii din timpul dinastiilor Zhou și Han făcuseră un soi de *a priori* și căreia îi exploataseră toate dezvoltările posibile în „cosmologia corelativă". După dizolvarea acestei viziuni în vacuitatea budistă, care consideră lumea sensibilă ca fiind iluzorie, renașterea confucianistă înțelege să redea viață, substanță și legitimitate „gîndirii unice care leagă totul" a lui Confucius și să reia tradiția antică a unității omului și a cosmosului, avînd mereu conștiința acută că aceasta pune probleme sau obsesia că ar putea fi pierdută dacă nu este regîndită și justificată. Astfel, antinomia budistă dintre fenomene (*shi*) și absolut (*LI*), de care rămîn în mod inconștient impregnați, este înlocuită de către gînditori precum Zhang Zai cu opoziția complementară a energiei constitutive a lucrurilor (*qi*) și a principiului cosmic (*LI*) – calificat uneori drept principiu ceresc (*tianli*)[64] –, termen vechi a cărui semnificație fusese deturnată de budism și căruia ei se străduiesc să-i redea sensul prim de ordine naturală.

Qi : *vid și plin*

La baza întregii realități, adică a lui Dao, Zhang Zai pune energia vitală (*qi*)[65]. Pentru el, principiul unificator care permite explicarea multiplicității infinite este *qi*. Ca și la Wang Bi, *qi* este fondul nediferențiat (*wu*), vidul (*xu*) care face posibilă nașterea oricărui lucru, dar, ca și la Guo Xiang, el înseamnă deopotrivă tot „ceea ce există" (you). În fapt, *qi* este totalitatea lui Dao :

63. Spusele lui Zhang Zai despre *Marele Comentariu* la *Clasica Schimbărilor* și citat din *Zhengmeng* 9, in *Zhang Zai ji*, p. 206 și 36. Expresia „ușorul (*yi*, care înseamnă și «mutație, schimbare») și simplul" provine din *Marele Comentariu* (*Xici* A1).
64. Referitor la această expresie, vezi citatul din *Huainanzi* la capitolul 11, nota 42.
65. În legătură cu această temă, vezi HUANG Siu-chi, „Chang Tsai's Concept of Ch'i", in *Philosophy East and West*, 18 (1968), pp. 247-260 și „The Moral Point of View of Chang Tsai", in *Philosophy East and West*, 21 (19718), pp. 141-156. Vezi și T'ANG Chun-yi, „Chang Tsai's Theory of Mind and its Metaphysical Basis", in *Philosophy East and West*, 6 (1956), pp. 113-136 ; Anne D. BIRDWHISTELL, „The Concept of Experiential Knowledge in the Thought of Chang Tsai", in *Philosophy East and West*, 35 (1985), pp. 37-60.

Qi își are originea în Vid, el este pur, unu și fără forme; sub efectul stimulării, el dă naștere [lui Ying/Yang] și astfel se condensează în figuri vizibile.
Qi fluctuant se agită și se deplasează în toate sensurile; concentrîndu-se, el se constituie în materie și generează astfel mulțimea diferențiată a oamenilor și lucrurilor. În ciclul lor fără sfîrșit, cele două temeiuri ale lui Yin și Yang statornicesc marea normă a Cerului-Pămînt[66].

Așa cum lui Zhou Dunyi i s-a reproșat că a pus Fără culmea și liniștea în prim-plan, tot așa lui Zhang Zai i s-au imputat conotațiile taoiste, chiar budiste ale conceptului său de Vid suprem (*taixu*). Se trecea astfel cu vederea intenția primă a lui Zhang Zai, care era tocmai aceea de a întinde o cursă conceptului de „nefiind" din *Laozi* și vacuității budiste pe propriul lor teren. În timp ce aceste noțiuni tind să arate natura relativă sau iluzorie a oricărui lucru, Zhang le insuflă *qi*, pentru a afirma, dimpotrivă, că realitatea este cu adevărat reală:

Dao al Cerului-Pămînt nu înseamnă altceva decît să transformi plinul pornind de la Vidul extrem. [...] De-a lungul timpului, chiar și aurul și metalele se dezagregă, munții cei mai înalți se erodează, orice lucru care are formă se distruge ușor. Numai Vidul suprem, fiind de nezdruncinat, este culmea plinului[67].

Orice realitate, materială sau spirituală, ține de *qi* și infinitele sale transformări. Pentru Zhang Zai, realitatea este însuflețită în întregime printr-un dublu proces fundamental, un soi de respirație vitală în doi timpi: inspirație/expirație, expansiune/contracție, dispersare/condensare. Conform acestui ritm binar specific bipolarității complementare a lui Yin (condensare) și Yang (dispersare), *qi* nediferențiat se cristalizează în formele vizibile, apoi se dizolvă iarăși, asemenea apei care se solidifică prin înghețare, apoi se împrăștie prin topire[68]. Așa începe *Zhengmeng* (*Inițierea corectă*):

Armonia supremă (*taihe*) este ceea ce se numește Dao. În ea este conținută natura [tuturor proceselor]: plutire/scufundare, urcare/coborîre, mișcare/repaus, stimulare reciprocă. În ea își află originea [procesele]: generare, interacțiune, a fi învingător/a fi învins, contracție/expansiune. La începutul devenirii sale este infimă și subtilă, „ușoară și simplă"[69], dar cînd se împlinește, este vastă și mare, tare și solidă. [...]
Ceea ce se împrăștie, se diferențiază și poate căpăta înfățișare vizibilă este energie vitală (*qi*); ceea ce este pur, pătrunde peste tot și nu poate căpăta formă vizibilă este putere spirituală (*shen*). Dacă nu sînt precum

66. *Zhengmeng* 1, in *Zhang Zai ji*, pp. 10 și 9.
67. *Zhangzi yulu* (*Ziceri povestite ale Maestrului Zhang*), partea a doua, in *Zhang Zai ji*, p. 325.
68. *Cf. Zhengmeng* 2, in *Zhang Zai ji*, p. 12. Referirile sînt la *Zhuangzi* 22 și la *Lunheng* 61, citate la capitolul 10, notele 11 și 19.
69. Referitor la această expresie, vezi mai sus, nota 63.

> *qi* în mișcare, forțele generatoare [ale Cerului-Pămînt] nu ar putea fi considerate ca fiind în Armonie supremă. [...]
> Vidul suprem nu are forme: aceasta este constituția originară a *qi*-ului. Condensarea și dizolvarea [*qi*-ului] sînt forme temporare datorate schimbărilor și transformărilor. [...] Deși *qi*-ul Cerului-Pămînt se condensează și se dispersează, respinge și adună în sute de feluri, ca principiu (*LI*) el operează după o ordine infailibilă. *Qi* este un lucru care se dizolvă pentru a se reîntoarce la fără-de-formă păstrîndu-se în constituția sa și se condensează pentru a da figuri fără să se îndepărteze de constanta sa.
> Vidul suprem nu poate fi decît *qi*, *qi* nu poate decît să condenseze pentru a da cele zece mii de ființe, cele zece mii de ființe nu pot decît să se dizolve pentru a se reîntoarce la Vidul suprem. Dezvoltarea și resorbția alternează într-un ciclu universal necesar. [...] Vidul suprem este pur, fiind pur este fără obstrucție, fiind fără obstrucție este spiritual (*shen*). Contrariul purului este tulburele; tulburele este obstrucție, iar obstrucția dă forme[70].

Termenul de „spiritual" ar califica așadar *qi*-ul unic și nediferențiat al Vidului suprem, cînd încă nu s-a condensat și diversificat în formele sensibile. *Qi* este deci totalitatea lui Dao, în aspectul său atît invizibil, cît și vizibil. Zhang Zai comentează astfel formula *Marelui Comentariu* la *Clasica Schimbărilor*, „Ceea ce este dincolo de forme se numește Dao, ceea ce este dincoace poartă numele de obiecte concrete":

> Tot ce este dincolo de inform se cheamă Dao. Ceea ce e greu de înțeles este pur și simplu punctul de întîlnire între a fi și a nu fi, între acolo unde există formă și acolo unde nu există formă. Important este să înțelegi că din acest punct purcede *qi*, singurul în măsură să unifice ceea ce există și ceea ce nu există[71].

Cu mult înainte de a fi recuperat de clasificarea marxistă care a vrut să vadă în el un gînditor „materialist", Zhang Zai fusese deja în discordanță cu nepotul său Cheng Yi, în opinia căruia *qi*, ca energie ce însuflețește ființele, se află „dincoace de forme" și nu l-ar putea deci caracteriza pe Dao care, ca principiu pur, este „dincolo". Opunîndu-se acestei dihotomii, Zhang Zai are ca scop declarat să înțeleagă și să explice realitatea în totalitatea sa, atît materială, cît și spirituală, numai prin noțiunea de *qi* a cărei dualitate în unitate se străduiește să o formuleze:

> *Qi*-ul Vidului suprem este Yin și Yang într-un singur lucru, și totuși există dualitate care se reduce la „forță" și „blîndețe"[72].

---

70. *Zhengmeng* 1, in *Zhang Zai ji*, pp. 7-9.
71. *Yishuo* (*Explicații asupra Cărții Schimbărilor*), in *Zhang Zai ji*, p. 207. Citatul comentat este extras din *Xici* A12, vezi capitolul 11, nota 43.
72. Explicare a *Marelui Comentariu* în *Yishuo*, in *Zhang Zai ji*, p. 231. „Puterea" (*jian*) și „docilitatea" (*shun*), caracteristice pentru Yin, respectiv pentru Yang, sînt asociate cu primele două hexagrame, *qian* și *kun* (cu un posibil joc de omofonie) în *Xici* (*Marele Comentariu*) B9.

> Un singur lucru cu o dublă constituție, iată ce este *qi*. [...] Această constituție dublă este vidul și plinul, mișcarea și repausul, condensarea și dispersarea, limpedele și tulburele, dar în esență ea este una[73].
> Un singur lucru cu o dublă constituție, iată ce este *qi*. Prin faptul că este unu, el este spirit (*shen*); prin faptul că este doi, el este transformare (*hua*)[74].

Această idee îi dă ocazia lui Zhang Zai să le impute atît budiștilor, cît și taoiștilor că nu au înțeles misterul lui doi-unu:

> Cei ce vorbesc despre stingere (budiștii) concep o plecare fără întoarcere; cei ce sînt preocupați numai de viață și se agață de existență (taoiștii) cred că lucrurile sînt imuabile. În ciuda deosebirilor dintre ei, toți au în comun faptul că nu-l înțeleg pe Dao. Indiferent că [*qi*] este condensat sau dizolvat, ceea ce mă constituie e unul și același lucru. Nu poți vorbi de natura omenească decît cu cel ce a înțeles că moartea nu înseamnă anihilare.
> Cînd ai înțeles că spațiul vid nu este decît *qi*, atunci ceea-ce-există și ceea-ce-nu-există, ceea ce e latent și ceea ce e manifest, spiritul și transformările, natura omenească și destinul nu mai formează decît unu, și nu doi. Acela care, contemplînd condensarea și dizolvarea, dezvoltarea și resorbirea, forma și fără-de-forma, este capabil să urce la izvorul lor cel dintîi, acela a priceput sensul profund al *Clasicei Schimbărilor*. [...] Condensarea și dizolvarea *qi*-ului sînt pentru Vidul suprem ceea ce înghețul și dezghețul sînt pentru apă. Cînd înțelegi că Vidul suprem este *qi*, înțelegi că nu există ceea-ce-nu-există[75].

În opinia budiștilor, faptul că lucrurile apar și dispar din lumea existentului este o dovadă a caracterului lor iluzoriu. Pentru Zhang Zai, acest fenomen alternativ se explică prin acel du-te-vino dintre *qi*-ul potențial nediferențiat și *qi*-ul material diferențiat, diferite stări ale unuia și aceluiași *qi* care rămîne întotdeauna real. În această perspectivă, moartea nu este nici stingere, și nici măcar dispariție, ci numai transformarea *qi*-ului: *qi*-ul unei ființe se dizolvă la moartea sa pentru a se reîntoarce la starea nediferențiată a Vidului suprem, iar *qi*-ul nediferențiat, condensîndu-se, dă formă unei alte ființe. Subliniind realitatea eternă și indestructibilă a *qi*-ului, Zhang Zai se opune ideii budiste că „totul este iluzie", cu riscul de a trezi bănuielile lui Zhu Xi, care vede în aceasta o poartă deschisă ideii la fel de budiste a transmigrării!

---

73. Comentarii despre *Shuogua* (*Explicarea figurilor*), in *Yishuo, Zhang Zai ji*, p. 233.
74. *Zhengmeng* 2, in *Zhang Zai ji*, p. 10.
75. *Zhengmeng* 1, in *Zhang Zai ji*, pp. 7-8.

Unitatea energiei, unitatea naturii

În natura funciară, originară (*xing*), regăsim același ritm binar, aceeași respirație în doi timpi ca și în *qi*:

> Dacă lucrurile pot intra în interacțiune este pentru că toate au în ele aceeași natură care se adună și se împrăștie, care strînge și împarte. Natura cerească în om este perfect comparabilă cu natura acvatică în gheață: deși – înghețată sau topită – [apa] există în stări diferite, ca lucru ea rămîne una și aceeași[76].

Zhang Zai regăsește aici intuiția nedualității fenomenelor și absolutului proprie Mahāyānei, trăgînd aceeași concluzie ca și Mahāyāna chineză: orice ființă posedă natura-lui-Buddha. Universalism prin care este recitită cunoscuta frază a lui Mencius: „Cele zece mii de ființe sînt prezente în totalitate în mine":

> „A-ți cunoaște natura înseamnă a cunoaște Cerul": [aceasta înseamnă că] Yin și Yang, condensarea și expansiunea, sînt parte integrantă din mine[77].

Celebrul „Înscris dinspre apus", pus în evidență de Cheng Yi[78], este o reformulare puternică a mesajului lui Mencius:

> Cerul mi-e tată; Pămîntul mi-e mamă. Iar eu, ființă măruntă, îmi găsesc locșorul în mijlocul lor. Ceea ce umple Cerul-Pămînt face corp cu mine, ceea ce guvernează Cerul-Pămînt are aceeași natură ca și mine[79]. Orice om mi-e frate, orice ființă prieten[80]. Suveranul suprem este fiul mai mare al tatălui meu și al mamei mele, marii miniștri sînt servitorii săi. Respectați-i pe bătrîni, în așa fel încît să-i tratați pe vîrstnici cum se cuvine; iubiți-i pe orfani și pe cei slabi, astfel încît să-i tratați pe cei mai tineri așa cum se cuvine. Sfîntul este cel a cărui virtute este una [cu cea a Cerului-Pămînt], omul de valoare e cel ce-i depășește pe ceilalți. Toți

---

76. *Zhengmeng* 5 și 6, in *Zhang Zai ji*, pp. 19 și 22.
77. *Zhengmeng* 6, in *Zhang Zai ji*, p. 21. Referiri la *Mengzi* VII A1 și 4 (vezi mai sus, capitolul 6, pp. 134 și 139).
78. Două pasaje din ultimul capitol ale lucrării *Zhengmeng*, pe care Zhang Zai le scrisese pe zidurile dinspre răsărit și apus ale biroului său, au fost rebotezate „Înscrisul dinspre răsărit" și „Înscrisul dinspre apus" de către nepotul acestuia Cheng Yi, care considera că ultimul este o „viziune încă niciodată atinsă de la Mencius încoace". Se pare totuși că „Înscrisul dinspre apus" a fost practic singurul text al lui Zhang Zai care a avut valoare în ochii fraților Cheng.
79. Acel lucru care „umple Cerul-Pămînt" și care constituie și corpul meu este *qi*-ul; acel lucru care „guvernează Cerul-Pămînt" și care este și natura mea este bipolaritatea Yin/Yang. *Cf. Mengzi* II A2: „Dacă [*qi*-ul] este hrănit cu dreptate fără să sufere vreo vătămare, el va umple întreg spațiul dintre Cer și Pămînt" (citat la capitolul 6, „Fiziologia morală").
80. Aluzie la *Analectele* lui Confucius, XII, 5: „Toți cei dintre cele Patru Mări [Omului ales] frați or să-i fie" (citat la capitolul 2, pp. 51-52).

cei din astă lume care sînt obosiți, infirmi, mutilați, bolnavi, cei ce au rămas singuri după ce și-au pierdut frații, copiii, soția, soțul, toți sînt frații mei, ei care, aflați în dificultate, nu știu către cine să se îndrepte. [...]
Bogățiile, onorurile, binefacerile și milostivirile îmi asigură prosperitatea în viață; sărăcia, condiția proastă, grijile și necazurile mă conduc spre împlinire. În viață, voi urma și sluji [Cerul-Pămînt]; în moarte, voi fi în pace[81].

În acest text magnific care, în ciuda scurtimii sale, avea să inspire generații de gînditori, sînt adunate toate marile teme care formează osatura învățăturii confucianiste: afirmarea – cu o energie demnă de Xun Zi – participării active a omului la procesul creator al Cerului-Pămînt; simțul unității ființelor și lucrurilor; împlinirea eului individual în sînul comunității umane. Unitatea dintre Cer și Om, pe care se întemeiază morala naturală, ca și natura morală se exprimă tot în termeni preluați din *Marele Comentariu* la *Cartea Schimbărilor*:

Schimbarea este ceva unic, dar ea unește cele trei puteri cosmice: Cerul, Pămîntul și Omul sînt una. Yin/Yang este *qi*-ul lor, tarele-moalele forma, omenia-moralitatea natura[82].

Zhang Zai explică felul cum omul, în special Sfîntul, desăvîrșește opera cosmică:

Cerul nu este decît *qi*-ul unic în mișcare; el „pune în mișcare cele zece mii de ființe" și astfel le dă naștere, dar nu are inimă să sufere alături de ele. Strivit de griji, Sfîntul nu ar putea fi după chipul și asemănarea Cerului. „Cerul-Pămînt stabilește pozițiile, Sfîntul realizează potențialitățile." Sfîntul e cel care ordonează lucrurile Cerului-Pămînt și „discernămîntul său se întinde la cele zece mii de ființe, calea sa aduce pace universului"[83].

Ceva mai departe, Zhang Zai distinge ceea ce păstrează din *Laozi* și ceea ce respinge:

În *Laozi* se spune: „Cerul-Pămînt este lipsit de omenie, el le tratează pe cele zece mii de ființe ca pe niște cîini de paie", ceea ce este just. „Sfîntul este lipsit de omenie, el tratează cele o sută de familii ca pe niște cîini de paie", ceea ce, în schimb, este anormal. Cum ar putea fi Sfîntul lipsit de omenie? Obsesia lui este tocmai că s-ar putea să nu o aibă! Cît despre

81. „Ximing" („Înscrisul dinspre apus": este vorba de primele rînduri ale capitolului 17 din *Zhengmeng*), in *Zhang Zai ji*, pp. 62-63. *Cf.* Werner EICHHORN, *Die Westinschrift des Chang Tsai: ein beitrag zur Geistesgeschischte der nördlichen Sung*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig, 1939.
82. Comentarii despre *Shuogua* (*Explicarea figurilor*) în *Yishu*, *Zhang Zai ji*, p. 235.
83. Explicarea *Marelui Comentariu*, in *Yishuo*, *Zhang Zai ji*, p. 185. Citatele sînt din *Xici* A5, B9 și A4.

> Cerul-Pămînt, ce idee ar putea avea el despre omenie? El se mulțumește „să pună în mișcare cele zece mii de ființe", în timp ce Sfîntul, doar prin omenia sa, este capabil de a „lărgi Calea"[84].

Deși natura sa își are izvorul în Cer, omul nu o poate realiza pe deplin decît dezvoltîndu-și la maximum potențialul de bunătate care este simțul omeniei (*ren*), adică armonizîndu-se perfect cu procesul cosmic: în aceasta constă autenticitatea (*cheng*), noțiune care, după cum s-a văzut la Zhou Dunyi, redevine centrală la gînditorii confucianiști din Song și căreia Zhang Zai îi consacră un întreg capitol din *Zhengmeng*:

> Uniunea naturii omenești și a lui Dao stă în autenticitate. Dao prin care Cerul durează veșnic se numește autenticitate. Omul înzestrat cu omenie și fiul devotat nu pot să slujească Cerul și să realizeze în ei autenticitatea decît dacă stăruiesc în omenie și pietate filială. Iată de ce Omul ales prețuiește atît de mult autenticitatea[85].

Deși Zhang Zai se referă frecvent la Mencius, el integrează în încercarea sa de a lămuri problema răului și moștenirea lui Xunzi. Gîndirea sa întemeiată pe *qi* îi permite tocmai să ia în calcul răul și dorințele omenești. Natura funciară, fiind alimentată cu *qi*-ul originar provenit din Vidul suprem și nediferențiat, este pură și cerească – Zhang Zai o numește „natura Cerului" (*tian zhi xing*) sau „natura Cerului-Pămînt" (*tiandi zhi xing*):

> Autenticitatea este plinul; Vidul suprem este ceea ce umple Cerul [...] și spiritul. [...] Vidul este izvorul sensului omenescului. [...] La rădăcina binelui stă liniștea, la rădăcina liniștii stă Vidul. [...] Cerul-Pămînt își află virtutea în Vid, culmea binelui fiind Vidul[86].

Dar, o dată ce se diferențiază în formele și ființele particulare, el nu mai este decît un *qi* fizic, supus tiraniei dorințelor și obișnuințelor. Zhang Zai numește acest *qi*, propriu fiecărui individ, „natura materiei-energie" (*qizhi zhi xing*) sau natură fizică, el fiind cel care explică diferențele de calitate, de talent și de capacitate, sursă a dorințelor celor mai josnice care ne fac să o luăm pe făgașul proastelor obiceiuri, dar pe care trebuie să-l canalizăm și să-l orientăm în direcția naturii funciare prin învățătură:

> În om, natura nu are nimic bun. Totul depinde de aptitudinea acestuia de a se întoarce la ea. [...] Îndată ce o ființă capătă formă există natură fizică. Dacă ființa izbutește să se reîntoarcă la natura Cerului-Pămînt înseamnă că aceasta este păstrată. Iată de ce în natura fizică există și

84. Explicarea *Marelui Comentariu*, in *Yishuo, Zhang Zai ji*, pp. 188-189. Citatele sînt din *Laozi* 25, *Xici* A5 și *Analectele* lui Confucius, XV, 29.
85. *Zhengmeng* 6, in *Zhang Zai ji*, pp. 20-21.
86. *Zhangzi yulu* (*Zicerile povestite ale Maestrului Zhang*), partea a doua, in *Zhang Zai ji*, pp. 324-326. Acest citat îi urmează celui de la nota 67, cu care este perfect paralel.

ceva ce Omul ales refuză să considere natura sa. Faptul că un om este puternic sau slab, indolent sau nerăbdător, capabil sau incapabil se datorează dezechilibrelor din *qi*-ul său. Cerul este la originea unei armonii în trei într-un echilibru perfect. A-ți hrăni *qi*-ul și a-l face să se întoarcă la această origine fără a te apleca într-o parte sau în alta înseamnă a-ți împlini natura pînă ce regăsești Cerul[87].

Distingerea unui *qi* pur, ceresc, și a unui *qi* fizic, amestec mai mult sau mai puțin pur de Yin și Yang, permite, rămînînd totuși într-o perspectivă naturalistă și în convingerea menciană că natura omenească este bună, explicarea existenței răului. Predispozițiile care marchează *qi*-ul originar în momentul în care o ființă umană capătă corp creează excese într-un sens sau în altul, un dezechilibru sau o dereglare ce trebuie remediată. Reluînd ideea menciană a unei „cunoașteri morale înnăscute" (*liangzhi*)[88], Zhang Zai este primul care stabilește o distincție clară – fără ca totuși să repună în discuție unitatea funciară a *qi*-ului – între „principiul ceresc" (*tianli*) și „dorințele omenești" (*renyu*), tot atîtea noțiuni care vor cunoaște un succes considerabil în cursul dezvoltării ulterioare a gîndirii confucianiste.

Căutarea sfințeniei

Ideea disparității *qi*-ului conform constituțiilor, mărturie a realismului lui Zhang Zai, nu ajunge totuși la un determinism pesimist: ca bun confucianist, Zhang Zai rămîne încrezător în capacitățile de învățare pe care, dintre toate ființele, singur omul, prin mintea sa, le posedă și care îi permit să învingă atît obstacolele exterioare, cît și propriile sale tare sau lacune:

Spiritul (*xin*) este cel ce guvernează natura și emoțiile[89].

Esențial este să pui în voința de a învăța o hotărîre neclintită și neobosită:

Dacă ești „hotărît să înveți", îți poți învinge [latura negativă a] *qi*-ul[ui] și proastele deprinderi[90].

Dar vai de cei ce renunță sau își slăbesc fie și cît de puțin efortul!

87. *Zhengmeng* 6, in *Zhang Zai ji*, pp. 22-23.
88. *Cf. Mengzi* VII B15.
89. *Xingli shiyi* (*Fragmente despre natură și principiu*), in *Zhang Zai ji*, p. 374. Această mică formulă avea să fie reluată de nenumărate ori de frații Cheng și de către Zhu Xi; vezi capitolul 19, nota 34.
90. *Zhangzi yulu* (*Zicerile povestite ale Maestrului Zhang*), partea a treia, in *Zhang Zai ji*, p. 330. Expresia „hotărît să înveți" face aluzie la *Analectele* lui Confucius, II, 4 (vezi capitolul 2, nota 6).

> Dacă cel ce învață se oprește chiar și o clipă, el va deveni pe dată o marionetă care nu se mișcă decît dacă o tragi de sfori sau o scuturi și care se oprește îndată ce o lași jos. Acela va cunoaște zece mii de vieți și zece mii de morți într-o singură zi. Dacă cel ce învață se oprește chiar și o clipă e ca și cum ar muri, căci asta înseamnă moartea spiritului, chiar dacă trupul rămîne în viață; iar trupul nu este decît un lucru printre nenumăratele lucruri ale universului. Cel ce învață nu trăiește decît prin Dao; dacă Dao s-ar opri, asta ar însemna moartea sa, căci nu ar mai fi la urma urmei decît un lucru artificial. De aceea el ar trebui tot timpul să-și reprezinte metafora marionetei ca avertisment[91].

Gîndirea lui Zhang Zai este prin excelență reprezentativă pentru confucianismul renăscut din timpul dinastiei Song: întorcîndu-se la intuițiile originare ale lui Confucius, el se străduiește să le expliciteze în sensul experienței trăite și al practicii concrete. Acest lucru apare cel mai limpede în expunerea procesului studierii și căutării sfințeniei. „Să înveți înseamnă să înveți să faci din tine o ființă umană"[92], iată cum rezumă Zhang Zai măreața idee a lui Confucius, încercînd să jaloneze cît mai concret cu putință drumul prin distingerea a două etape principale:

> [Drumul parcurs] între cel ce acționează spre a învăța și Maestrul Yan [Hui] este cea dintîi etapă; între Maestrul Yan și Confucius este o alta. Se vede deci cît de greu este să faci progrese: aceste două etape sînt ca două trecători prin care trebuie să răzbești[93].

Zhang Zai recurge la *Analectele* lui Confucius ca la o mărturie vie a comportării Maestrului în diferite situații. Unele pasaje din *Zhengmeng* dau impresia că el caută să se identifice cu Confucius, conștient că are un mesaj important de transmis lumii, dar și, asemenea ilustrului său model, frustrat că nu a avut mai multă influență în timpul vieții sale. Cît despre Yan Hui, discipolul preferat al Maestrului, el întruchipează o etapă decisivă în căutarea sfințeniei. Gînditorii din epoca dinastiei Song îmbogățesc acest aspect tradițional al învățăturii confucianiste cu o dimensiune concretă, trăită. Zhang Zai stabilește un adevărat program conform căruia pot fi evaluați chiar și contemporanii săi cei mai apropiați, începînd cu ambițioșii săi nepoți:

> Încă de la vîrsta de 14 ani, cei doi frați Cheng erau foarte hotărîți să învețe pentru a deveni sfinți, dar acum, cînd au împlinit patruzeci de ani, ei nu au atins nici măcar nivelul lui Yan [Hui] sau al lui Min [Sun]. Cel mai tînăr dintre frați ar putea să se compare cu Maestrul Yan, dar teamă mi-e că nu se apropie de el în ceea ce privește lipsa de egoism[94].

---

91. *Jingxue liku* (*Tezaurul principiilor de studiere a Clasicelor*), in *Zhang Zai ji*, p. 267.
92. *Zhangzi yulu*, partea a doua, in *Zhang Zai ji*, p. 321.
93. *Jingxue liku*, in *Zhang Zai ji*, p. 278.
94. *Jingxue liku*, in *Zhang Zai ji*, p. 280. Yan Hui și Min Sun sînt doi discipoli ai lui Confucius.

În privința celor două etape pe care le disting Zhang Zai, prima apare ca o învățătură întemeiată pe efortul deliberat și susținut, pe dorința de cunoaștere și perfecționare continuă, în timp ce a doua ține mai degrabă de o evoluție naturală și spontană, pe care Zhang Zai o numește „maturizarea simțului omenescului". Acest proces conduce la o stare descrisă în termeni care evocă *Analectele* lui Confucius: „Îți realizezi natura atunci cînd îți urmezi inima și cînd totul se acordă cu Cerul"[95]. Zhang Zai vorbește de asemenea de o stare de „iluminare a spiritului"[96] unde se abolește distincția dintre sine și celălalt și care îi inspiră, ca și multor altora, metafora tipic taoistă și budistă a oglinzii:

> În oglinda centrală a principiului ceresc apar atît eul, cît și celălalt. E ca și cum, ținînd o oglindă aici, ea nu ar reflecta decît ce se află acolo și nu ai vedea nimic din tine, dar, punînd oglinda în centru, totul s-ar reflecta în ea. Cîtă vreme principiul ceresc este prezent, apar atît eul, cît și celălalt: așadar, nu trebuie să punem eul în față, deoarece și el este un lucru. Numai obișnuindu-te să te desparți de eul tău se va face lumină de la sine[97].

Distingînd două etape în drumul spre sfințenie, Zhang Zai încearcă, ca și Zhou Dunyi, să restabilească echilibrul dintre „inacțiunea" taoistă și „acțiunea" confucianistă, dintre a lăsa pămîntul în paragină și a te îndîrji să tragi de frunzele napilor, precum omul din timpul dinastiei Song[98]. Așadar, în spiritul omului trebuie făcută aceeași distincție ca și în *qi*: prin faptul că este direct inspirat de Cer, el este un spirit „vid" de orice prejudecăți, capabil atît de o cunoaștere intuitivă, imediată, independentă de simțuri, cît și de o întoarcere la Vidul suprem:

> Lărgindu-ți spiritul, poți să te contopești cu lucrurile din univers. Cîtă vreme nu te-ai contopit cu ultimul lucru, va rămîne întotdeauna ceva exterior spiritului. Spiritul oamenilor de rînd se mărginește la granițele înguste a ceea ce văd și aud. Sfîntul își înfăptuiește pe deplin natura și nu-și lasă spiritul închingat în ceea ce vede și aude. În privirea pe care o aruncă asupra universului, nu există nici un lucru pe care să nu și-l însușească. Este ceea ce voia să spună Mencius: „Să-ți istovești puterea minții înseamnă să-ți cunoști firea cum ai cunoaște Cerul". Cerul este atît de imens, încît nu are exterior, de aceea spiritul căruia îi rămîne ceva exterior nu s-ar putea uni nicicînd cu spiritul Cerului. Cunoașterea

---

95. Explicarea primei hexagrame *qian* din *Cartea Schimbărilor* în *Yishuo*, in *Zhang Zai ji*, p. 78. *Cf. Analecte*, II, 4: „La 70 de ani, fără să încalc Regula, dorințele inimii mi le urmam" (vezi capitolul 2, nota 6).
96. Pentru „maturizarea simțului omenescului", *cf. Yishuo*, in *Zhang Zai ji*, pp. 77 și 216. Pentru „iluminarea spiritului", *cf. Jingxue liku*, in *Zhang Zai ji*, pp. 278, 274.
97. *Jingxue liku*, in *Zhang Zai ji*, p. 285. Pentru o tratare înrudită cu tema oglinzii, vezi mai sus cele spuse despre Shao Yong, nota 31.
98. Zhang Zai face și el aluzie la povestea omului din Song relatată în *Mengzi* II A2, *cf. Yishuo*, in *Zhang Zai ji*, p. 77. Pentru Zhou Dunyi, vezi mai sus, nota 53.

dobîndită din vedere și din auz nu este cunoașterea proprie naturii morale (*dexing suo zhi*), care nu derivă din ceea ce vezi și auzi[99].

Chiar dacă Zhang Zai indică un program precis și concret ce pare să pună la îndemîna tuturor un ideal de sfințenie, acesta rămîne un pol de neatins spre care trebuie să tinzi. Zhang Zai însuși oferă exemplul unei minți curioase, în perpetuă căutare, care se inspiră din tradițiile cele mai variate, referindu-se atît la *Clasica Schimbărilor*, la *Analectele* lui Confucius, la *Mengzi* și la *Mijlocul Neschimbător*, cît și la *Zhuangzi* sau la *Laozi*, din care citează la tot pasul, ceea ce face din scrierile sale adevărate mozaicuri[100]. În ceea ce s-a păstrat din învățătura sa se simte constant marca unui maestru a cărui principală grijă este să-și ghideze în mod eficace discipolii vorbindu-le într-un mod care îi sensibiliza pe fiecare în parte : nu fără o urmă de umor, Zhang Zai vede în aceasta arta măcelarului Ding, care cunoaște chiar și cel mai mic spațiu dintre oasele bivolului prin care să-și vîre ascuțișul cuțitului ![101]

99. *Zhengmeng* 7, in *Zhang Zai ji*, p. 24. Pentru citatul din Mencius, *cf. Mengzi* VII A1. Distincția între „cunoașterea dobîndită din vedere sau din auz" și „cunoașterea proprie naturii morale" va fi dezvoltată de frații Cheng (capitolul 18, „Să vezi Principiul").

100. Structura tip mozaic a scrierilor lui Zhang Zai și a urmașilor săi a fost demonstrată de Michael LACKNER, „Argumentation par diagrammes : une architecture à base de mots. Le *Ximing* (*L'inscription occidentale*) depuis Zhang Zai jusqu'au Yangji-tu" et „Citation et éveil. Quelques remarques à propos de l'emploi de la citation chez Zhang Zai", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 14 (1992), pp. 131-168 și 17 (1995), pp. 111-130.

101. *Cf. Yulu chao* (*Suplimente la Zicerile povestite ale Maestrului Zhang*), in *Zhang zai ji*, p. 335. Este vorba de măcelarul Ding despre care se vorbește în *Zhuangzi*, vezi mai sus, capitolul 4, nota 32.

18
Gîndirea din timpul dinastiei Song de Nord (secolul al XI-lea) între cultură și principiu

Frații Su și frații Cheng

La jumătatea secolului al XI-lea, pe scena politică și intelectuală apare o nouă generație formată la școala marilor oameni de acțiune de la începutul epocii Song. Su Shi (1037-1101), fiul cărturarului autodidact Su Xun din Sichuan, cunoscut ca poet sub numele de Su Dongpo, se face remarcat în 1057, cu ocazia unui examen organizat de Ouyang Xiu, pe care îl dă împreună cu fratele său Su Che (1039-1112)[1]. Spre deosebire de aceștia, Cheng Yi (1033-1107) și fratele său mai mare Cheng Hao (1032-1085)[2] provin dintr-o familie de cărturari-birocrați din nordul Chinei. În loc să fie înscriși la școala lui Ouyang Xiu ca frații Su, ei sînt trimiși de mici să studieze cu Zhou Dunyi. Ca și unchiul său Zhang Zai, Cheng Hao își consacră mai întîi vreo zece ani taoismului și budismului înainte de a reveni la Dao confucianist, în timp ce fratele său mai mic studiază în capitală sub îndrumarea lui Hu Yuan[3].

După ce reușesc la examene în 1057, în același an cu Su Shi, Cheng Hao și unchiul său Zhang Zai își încep cariera oficială, în timp ce Cheng Yi, care nu reușise, se retrage. Totuși, opunîndu-se reformelor lui Wang Anshi, Zhang Zai se vede nevoit să se întoarcă în ținutul natal Guanzhong, iar Cheng Hao se duce la fratele său la Luoyang, care devenise polul rezistenței. Spre deosebire de frații Su, frații Cheng se consacră învățăturilor și reflecției filozofice, întemeind fiecare o școală (este perioada cînd se împrietenesc cu Shao Yong, vecinul lor din Luoyang). O dată cu

---

1. Despre Su Xun, vezi capitolul precedent, nota 11.
2. Cheng Hao și Cheng Yi mai sînt cunoscuți și sub numele de Mingdao („cel care îl lămurește pe Dao") și, respectiv, Yichuan (de la numele rîului lîngă care a trăit). Pentru sursele biografice, *cf.* CHAN Wing-tsit in Herbert FRANKE (coord.), *Sung Biographies*, Steiner, Wiesbaden, 1976, pp. 174-179 și Angus C. GRAHAM, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, Lund Humphries, Londra, 1958, p. XX, nota 2. Această din urmă monografie rămîne cea mai serioasă lucrare despre frații Cheng, elaborată într-o limbă occidentală.
3. Despre Hu Yuan, vezi capitolul precedent, nota 3.

schimbarea politică ce coincide cu moartea fratelui său mai mare în 1085, Cheng Yi, care, deşi nu făcuse carieră, îşi crease o frumoasă reputaţie în rîndul reformiştilor, este numit tutorele tînărului împărat Zhezong (d. 1085-1100), în timp ce Su Shi este chemat la curte pentru organizarea examenelor. Deşi cei doi fac parte din facţiuni opuse, ei cunosc acelaşi tip de vicisitudini pînă la moartea lor, trecînd alternativ prin perioade de favoare şi de exil. Pentru literaţii de la sfîrşitul secolului al XI-lea, ei deschid posibilitatea alegerii între două căi : rafinarea culturii individuale şi credinţa în natura umană.

Su Shi şi Dao al culturii

În timpul exilului său în sud în 1079, Su Shi compune un comentariu despre *Clasica Schimbărilor*, pe care o consideră o operă majoră[4]. Opinie surprinzătoare, dată fiind reputaţia sa de „om de *wen*" (om de cultură), emerit în proză, poezie şi caligrafie, dar considerat în mod unanim un diletant în căutarea lui Dao. La începutul dinastiei Song predomină într-adevăr *wen*-ul în toate accepţiile sale : aptitudinea literară, tradiţia textuală şi domeniul civil (în opoziţie cu cel militar). Dar, sub impulsul lui Ouyang Xiu, mişcarea „scrierii în stil vechi" (*guwen*), moştenită de la Han Yu, tinde să depăşească simpla imitare a formelor vechi, pe care o transformă într-o căutare a principiilor constante.

Interpretarea foarte personală a culturii face din Su Shi un opozant al lui Wang Anshi, care îşi propunea „să unifice moralitatea în vederea uniformizării moravurilor"[5]. Din întregul comentariu al lui Su Shi despre *Cartea Schimbărilor* străbate o ostilitate profundă faţă de orice convingere impusă din exterior. El este încredinţat că oamenii „posedă rectitudinea în ei înşişi"[6], că fiecare trebuie să regăsească o rădăcină comună prin sine. În opoziţia dintre Wang Anshi şi Su Shi se înfruntă două concepţii ale umanismului confucianist : concepţia autoritaristă a omului de acţiune în spiritul lui Xunzi şi concepţia culturalistă a cărturarului. În lumea intelectuală din timpul dinastiei Song de Nord, Su Shi reprezintă un umanism atît cultural, cît şi moral, ancorat în egală măsură în

4. De notat că Su Shi a comentat de asemenea *Analectele* lui Confucius, *Clasica Documentelor* şi *Mijlocul Neschimbător*, *cf.* Christian MURK, „Su Shuh's Reading of the *Chung-yung*", in Susan BUSH şi Christian MURCH (coord.), *Theories of the Arts in China*, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 267-292. Vezi şi LIN Yu-tang, *The Gay Genius. The Life and Times of Su Tungpo*, J. Day, New York, 1947 ; Ronald C. EAGAN, *Word, Image and Deed in the Life of Su Shi*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

5. Wang Anshi face aici referire la modelul antic al *Tratatului Riturilor*, *cf. Linchuan xiansheng wenji* (*Scrierile lui Wang Anshi*), Zhonghua shuju, Shanghai, 1971, p. 794.

6. Comentariu despre a patra hexagramă *meng* (la care face referire şi Zhang Zai în *Zhengmeng*, vezi capitolul precedent, nota 60), in *Su Shi Yizhuan* (*Comentariul lui Su Shi despre Cartea Schimbărilor*), ed. Congshu jicheng, 1, p. 13.

wen și în Dao, și practicat de cărturari care nu mai sînt austeri exegeți, ci minți curioase față de orice, critici și enciclopedici totodată.

Cum să înțelegem relația dintre Dao și infinitele schimbări ale ființelor și evenimentelor? La această întrebare, crucială pentru vremea sa, Su Shi răspunde prin noțiunea de principiu inerent lucrurilor (*LI*) care creează o unitate intrinsecă, nemaifiind impusă din exterior. El reia în această privință ideea lui Wang Bi că ființele și faptele, în infinita lor multiplicitate, se reduc la o unitate fundamentală care le dă sens. Dar, mai mult decît Wang Bi, Su Shi subliniază miza socio-etică a unei asemenea unități: ea este cea care ne permite să credem în realizarea posibilă a unei lumi armonioase sub impulsul înțeleptului. Acesta acționează într-adevăr în acord cu Dao: el nu are idei fixe sau preconcepute privind modul în care trebuie să fie lucrurile, lăsîndu-le pur și simplu să fie conform propriului lor principiu:

> Cerul-Pămînt și Omul țin de unul și același principiu. Dacă Omul este rareori capabil să se asimileze cu Cerul-Pămînt este pentru că lucrurile îi întunecă mintea, e tulburat de schimbările și transformările lor, purtat încolo și încoace de fast și de nefast, depășit de ceea ce nu cunoaște. Nu există schimbări și transformări mai mari decît cele dintre întuneric și lumină, nu există fast și nefast mai flagrant decît viața și moartea, nu există lucruri mai greu de cunoscut decît demonii și duhurile. Cel ce cunoaște aceste trei lucruri nu ar putea avea mintea întunecată de nimic. În absența oricărei întunecări, nimic nu-l împiedică pe Om să se contopească cu Cerul-Pămînt[7].

Înțeleptul este acela care găsește accesul la principiul lucrurilor. Su Shi reia aici ideea lui Zhuangzi și „ne-gîndirea" budismului Chan propovăduind o „știință" dictată de lucrurile însele corpului și puterii spirituale (*shen*), și mai puțin intelectului. Astfel, apare în mod firesc imaginea înotătorului:

> Să înțelegi principiile în esența lor înseamnă să le epuizezi sensul. Să intri în dimensiunea spirituală (*shen*) înseamnă să-ți realizezi pe deplin natura pentru a ajunge la destin. „Să pătrunzi în adîncime principiul, să-ți înfăptuiești pe deplin natura pentru a-ți împlini destinul" – să fie doar atît? Ținta nu este alta decît „să folosești practica". Să luăm exemplul apei: să știi cum să plutești și cum să te cufunzi, să epuizezi toate transformările posibile ale apei și să ai mijloacele să le răspunzi înseamnă să înțelegi principiile în esența lor. Să știi cum să plutești și cum să te cufunzi în apă în așa fel încît să te contopești cu ea, fără măcar să fii conștient că este apă, înseamnă să intri în dimensiunea spirituală. Cel ce plutește, și se cufundă în apă, și se contopește cu ea fără măcar să fie conștient că se află în apă va fi fără doar și poate un excelent înotător și cu atît mai mult un excelent cîrmaci! Iată ce înseamnă „să folosești practica". Atunci cînd un bun înotător e la cîrma unei corăbii, el are

7. *Su Shi Yizhuan* 7, p. 158.

mintea liberă și trupul destins. De ce? Pentru că practica lui e eficientă și persoana lui în siguranță. Cînd ajung să mă simt în siguranță, nimic nu poate să mă domine și cîștig în virtute[8].

Demersul lui Su Shi, chiar dacă îl imită mult pe cel al lui Zhuangzi, rămîne totuși confucianist prin scopul său: după căutarea unei fuziuni totale cu Originea și unitatea lumii cu care s-ar fi mulțumit Zhuangzi, vine faza „descendentă" în care se răspunde ființelor și lucrurilor. Pentru Su Shi, ceea ce rămîne autentic în sine cînd tot restul s-a schimbat sau a dispărut este natura. Să-ți desăvîrșești unitatea, fără să mai fie vreo deosebire între tine și restul, iată ce înseamnă destinul. Dar să știi să le răspunzi ființelor în infinitele lor transformări prin „folosirea practicii" este un lucru specific caracteristicilor naturale care sînt emoțiile (*qing*). În ultimă analiză, acești trei termeni – natură, destin, emoții – sînt echivalenți prin faptul că țintesc spre o realitate unică; diferența dintre ei nu este decît de aspect, în funcție de cum te situezi, în mișcarea ascendentă de căutare a izvorului (care permite „atingerea" lui Dao) sau înotînd la vale în voia curentului (ceea ce înseamnă „practicarea" lui Dao). Or, această dublă mișcare nu putea sugera o dualitate în modul de trăire a lui Dao, așa cum mîna meșterului (încă o imagine preluată de la Zhuangzi) nu are nevoie să fie ghidată de intelect pentru a-și executa gestul cu o perfecțiune de care numai natura este în stare:

> Se întîmplă la fel ca în mînuirea unei unelte care nu are valoarea mîinii înseși. Mîna acționează în mod natural fără să știm cum și de ce. Cînd natura ajunge la fel, asta se numește „destin". [...] Emoțiile sînt mișcările naturii. Cînd urci cursul apei, ajungi la destin, cînd îl cobori, ajungi la emoții. Nu există nimic care să nu fie natură: între natură și emoții nu există deosebire care să fie cuprinsă între bun și rău. Cînd natura se dispersează în acțiune, ea devine emoții, asta-i tot. Între destin și natură nu există discriminare de făcut între ceea ce ține de Cer și ceea ce ține de Om. Cînd unitatea este atinsă fără ca eul să mai existe, aceasta se numește destin, asta-i tot[9].

Frații Cheng și „studierea lui Dao"

Sub influența spiritului și comunităților Chan, în China dinastiei Song ia naștere un fenomen social și cultural complet nou: apariția unei comunități confucianiste care formează o rețea de relații și care se declară urmașa unei tradiții comune distincte de confucianismul „birocratic" curent în acea vreme. Astfel, începînd din secolul al XI-lea, se formează mai multe grupuri, mai ales în Guanzhong în jurul lui Zhang

8. Comentariul frazei din *Shuogua* (*Explicarea figurilor*): „Să pătrunzi în adîncime principiul, să-ți înfăptuiești pe deplin natura pentru a-ți împlini destinul", in *Su Shi Yizhuan* 8, p. 177.
9. *Su Shi Yizhuan* 1, pp. 3-4.

Zai și la Luoyang în jurul fraților Cheng, continuatoare ale „studierii lui Dao". Aceasta se afirmă printr-o voință de regăsire a accesului liber și direct la Dao ale cărui principii sînt implantate în spiritul însuși, în opoziție cu cunoașterea lui Dao prin intermediul tradiției culturale pe care o susține Su Shi. În mutația de valori care se realizează între sfîrșitul secolului al XI-lea și al secolului al XII-lea, cărturarii abandonează progresiv perspectiva literară și istorică moștenită de la cultura tradițională pentru preocupări în principal etice și filozofice[10]. *Daoxue* – Învățătura lui Dao este așadar o aspirație spre regăsirea, dincolo de confucianismul exegetic din epocile Han și Tang, a suflului originar al învățăturii lui Confucius, cel pe care îl simțim iradiind din *Analecte*[11].

Frații Cheng împărtășesc cu gînditorii renașterii confucianiste, și în special cu unchiul lor Zhang Zai, ideea că Dao este unul și că trebuie trezit din lungul somn în care s-a cufundat după dispariția lui Mencius. Acesta a deschis șirul de transmițători ai lui Dao în care Confucius apărea ca moștenitor al regilor înțelepți mitici Yao și Shun, trecînd prin Yu, Tang și Wen, fondatorii celor trei dinastii din Antichitate[12]. Un mileniu mai tîrziu, flacăra este reaprinsă către sfîrșitul dinastiei Tang de către Han Yu, care își propune să readucă la lumină „învățătura autentică" a lui Confucius (pierdută, după părerea sa, la moartea lui Mencius), îndepărtîndu-se astfel de Xunzi și de confucianiștii din epoca Han. Pe urmele lui Han Yu, Li Ao confirmă descendența menciană arătînd că transmiterea învățăturii de la Confucius la Mencius s-a făcut prin Yan Hui, Zengzi și Zisi, discipolii, respectiv nepotul lui Confucius. Cîteva secole mai tîrziu, Cheng Yi, la moartea fratelui său mai mare (al cărui supranume, Mingdao, îl desemnează ca fiind cel care „îl luminează pe Dao"), îl salută ca pe moștenitorul lui Dao confucianist întrerupt timp de o mie cinci sute de ani:

> [Fratele meu] spunea că învățătura sfinților nu mai era transmisă de la dispariția lui Mencius și că el hotărîse să reînvie „această cultură"[13].

---

10. Istoria socială și intelectuală a acestei mutații face obiectul lucrării lui Peter K. BOL, *„This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, Stanford, 1992.
11. *Cf.* William T. DE BARY, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, Columbia University Press, 1981, p. 9 și *The trouble with Confucianism*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 9 *sq*.
12. *Cf. Mengzi* VII B38.
13. *Yichuan wenji* (*Operele lui Cheng Yi*) 7, in *Er Cheng ji*, p. 638. Expresia „această cultură" face referire la *Analecte*, IX, 5: „Maestrul, captiv la Kuang, spune: «Regele Wen a murit. Acum nu-s oare eu cel cu păstrarea acestei culturi (*wen*) învestit? Dacă cerul ar fi socotit-o ca pe ceva pieritor, ar mai fi încredințat-o unui muritor? Și dacă Cerul a hotărît s-o păstreze prin mine, de cei din Kuang de ce aș avea a mă teme?»".
Ceea ce ne-a rămas din învățătura fraților Cheng (scrieri, comentarii despre Clasice, culegeri de comentarii etc.) a fost adunat sub titlul *Er Cheng quanshu (Operele complete ale fraților Cheng)*, în special în ediția SBBY. Ediția modernă utilizată aici este *Er Cheng (Operele fraților Cheng)*, 4 vol., Zhonghua shuju, Beijing, 1981.

Încă de la o vîrstă fragedă, fraţii Cheng, îndeosebi cel mic, par convinşi că întoarcerea la Dao unic este posibilă prin înţelegerea globală a mesajului Clasicelor şi prin „învăţătura" care duce la sfinţenie ilustrată de Yan Hui, cel mai tînăr şi mai iubit dintre discipolii lui Confucius, mort înainte de vreme. Ne amintim de aprecierea lui Zhang Zai în legătură cu tînărul său nepot: „Ar putea să se compare cu Maestrul Yan [Hui], dar teamă mi-e că nu se apropie de el în ceea ce priveşte lipsa de egoism"[14]. Orgoliul intelectual al lui Cheng Yi transpare deja într-un eseu, scris în jurul vîrstei de douăzeci de ani, despre „ce îi plăcea Maestrului Yan să înveţe":

> Studiul său îl avea ca obiect pe Dao care duce la sfinţenie. Este oare posibil să devii sfînt prin studiu? Da. În ce constă acest Dao? Dintre toate concentratele de energie ale Cerului-Pămînt, cel care îl primeşte pe cel mai bun dintre cei Cinci Agenţi este omul. Rădăcina fiinţei sale nu este decît autenticitate şi calm. Cîtă vreme nu s-a dezvoltat, natura sa morală este completă în cele cinci aspecte ale sale: simţul omeniei, al dreptăţii, al riturilor, discernămînt şi bună-credinţă. Cînd forma sa corporală apare şi intră în contact cu lucrurile exterioare, el este zguduit în sine însuşi. Din această zguduire se nasc cele şapte emoţii: bucurie, mînie, tristeţe, plăcere, iubire, ură, dorinţă. Cînd emoţiile cîştigă în forţă şi violenţă, natura morală este alterată. Fiinţa trezită îşi canalizează emoţiile astfel încît să le acorde cu Mijlocul, îşi îndreaptă spiritul şi-şi hrăneşte natura. De aceea se spune că ea îşi face emoţiile naturale. Cît despre fiinţa obtuză, neştiind cum să le controleze, ea le lasă frîu liber pînă la depravare, în asemenea măsură încît îi pune piedici naturii şi sfîrşeşte prin a o distruge. De aceea se spune că ea îşi face natura emoţională.
>
> Dao al studiului nu constă în nimic altceva decît în a-ţi îndrepta spiritul şi a-ţi hrăni natura. A fi autentic rămînînd drept în Mijloc, aceasta înseamnă să fii Sfînt. Omul ales care vrea să înveţe trebuie mai întîi să fie limpede la minte şi să ştie ce trebuie să hrănească, apoi să-şi adune toate forţele ca să-şi atingă scopul; este ceea ce se cheamă „să porneşti de la limpezime ca să ajungi la autenticitate"[15].

Deşi, formal, fraţii Cheng nu l-au recunoscut niciodată în mod clar ca maestru pe Zhou Dunyi (cu toate că Zhu Xi, în dorinţa lui de a elabora o linie de transmitere a lui Dao, a stabilit între ei o filiaţie), ei au reţinut ceva din învăţătura sa. Eseul din tinereţe al lui Chen Yi este o dovadă în acest sens, prezentîndu-se ca un adevărat comentariu despre

---

14. Vezi capitolul precedent, nota 94.
15. „Yanzi suohao hexue lun" („Ce-i plăcea Maestrului Yan să înveţe"), in *Yichuan wenji* (*Operele lui Cheng Yi*) 4, in *Er Cheng ji*, pp. 577-578. Se pare că Chen Yi a compus acest eseu în 1056, pe cînd studia în capitală sub îndrumarea lui Hu Yuan (vezi mai sus, nota 3), care le propusese acest subiect studenţilor săi şi care fusese impresionat de lucrarea lui Cheng Yi. Citatul de la sfîrşitul pasajului provine din *Mijlocul Neschimbător* 21.

Explicarea Diagramei Culmii supreme care, totuși, trece sub tăcere aspectul cosmologic și se oprește îndelung asupra formulei din *Mijlocul Neschimbător*: „Datul Cerului este ceea ce se numește natură" – natură proprie omului al cărui destin moral trebuie împlinit de-aici înainte în acord cu Dao cel ceresc.

LI *ca principiu*

Ca și în cazul lui Zhou Dunyi și Zhang Zai, este dificil să citim astăzi opera fraților Cheng fără a lua în considerare sinteza operată un secol mai tîrziu de Zhu Xi; aceasta tinde uneori să-i dilueze aspectele cele mai originale și să steargă amprenta budismului care, deși negată cu putere, este cît se poate de profundă. Sîntem în general tentați să-i punem pe amîndoi pe același calapod fără a încerca să le distingem diferențele de accent, uitînd că sîntem în prezența unui caz destul de rar, acela al unor frați filozofi care, în remarcabila complementaritate de temperamente contrastante puse în serviciul aceleiași intuiții, exprimă o gîndire pe două voci. În timp ce Chang Hao se lasă purtat de avîntul mencian într-un lirism vizibil în numeroase poeme, Cheng Yi dă dovadă de exigență, rigoare și chiar de austeritate intelectuală și morală care, o dată privilegiate de Zhu Xi, vor deveni caracteristicile dominante ale „școlii Cheng-Zhu".

Față de fratele său mai mare, care a murit cu douăzeci și doi de ani înaintea lui, Cheng Yi a avut destul timp să dezvolte o concepție coerentă despre *LI* ca „principiu". Pentru el, *LI*, și nu *qi*-ul lui Zhang Zai, ne poate face într-adevăr să înțelegem totalitatea realului prin faptul că reprezintă temeiul oricărui lucru și, totodată, dispunerea sa intrinsecă. El se definește pur și simplu ca fiind „ceea ce face ca un lucru să fie așa cum este (sau să opereze așa cum operează)" (*suoyiran*):

> Ca regulă generală, orice lucru se supune unui principiu[16].
> Faptul că un pom înflorește primăvara și-și pierde frunzele toamna este un principiu constant. Nu există principiu care l-ar face să înflorească în permanență[17].
> Orice lucru își are principiul său. De pildă, ceea ce face ca (*suoyi*) focul să fie fierbinte, apa să fie rece și chiar ceea ce guvernează raporturile dintre suveran și ministru, dintre tată și fiu: toate acestea sînt principii[18].

16. *Yishu 18*, in *Er Cheng ji*, p. 188. Ca pentru majoritatea marilor maeștri, învățăturile fraților Cheng au fost consemnate în mare parte de discipoli sub formă de note care au fost organizate de către Zhu Xi în secolul al XII-lea în două culegeri: *Henan Chengshi yishu* (*Scrieri lăsate de frații Cheng din Henan*, prescurtat în *Yishu*) și *Henan Chengshi waishu* (completare a primului, prescurtat în *Waishu*).
17. *Waishu* 10, in *Er Cheng ji*, p. 408.
18. *Yishu* 19, in *Er Cheng ji*, p. 247.

Faptul că un suveran se află într-o poziție superioară și ministrul într-o poziție subalternă este un principiu constant în univers[19].

Sînt puse în paralel și chiar pe același plan fenomenele naturale și raporturile care leagă ființele umane. Principiul fiind atît natural, cît și etic, un arbore care înflorește primăvara și-și pierde frunzele toamna se supune unui „principiu constant" tot așa cum un tată este binevoitor și un fiu are pietate filială. Să ne amintim că, după „corectarea numelor" de care se vorbește în *Analectele* lui Confucius, numai un suveran care se conduce după principiul suveranului merită să fie numit „suveran"[20]. Frații Cheng ridică *LI* la rangul de principiu normativ, normă eminamente ritualică (*li*) în virtutea căreia fiecare ființă și fiecare lucru au de jucat un rol propriu în menținerea armoniei generale:

Să te abții să privești, să asculți, să vorbești, să te miști contra principiului înseamnă să te comporți conform riturilor: riturile sînt principiul. Tot ce nu este principiu ceresc nu înseamnă decît dorințe umane egoiste care vor face însă în așa fel încît, chiar avînd intenția de a face bine, vom acționa contrar riturilor. Totul va fi principiu ceresc numai în absența oricărei dorințe omenești[21].

În *LI* astfel conceput există deci o parte de inteligibilitate („ceea ce face că este astfel", *suoyiran*), deja explicitată de către Wang Bi în secolul al III-lea, dar și o parte de normativitate („ceea ce trebuie să fie astfel", *suodangran*). Altfel spus, principiul desemnează realitatea unui lucru în același timp cu funcția sa (care trebuie înțeleasă în sens ritualist). Ceea ce înseamnă că, dacă nu există principiu prin care (*suoyi*) un lucru este produs sau distrus, acest lucru nu poate exista, dar și că un lucru care nu funcționează după principiul său presupus (*suodang*) nu este lucrul respectiv:

Numai dacă există în realitate principiul există și lucrul. Principiul din care provine lucrul, prin care acesta se întîmplă, este începutul lucrului. Principiul în care lucrul dispare, prin care piere, este sfîrșitul său. În absența acestor principii, chiar dacă imaginea unui lucru izbește auzul sau vederea, nu te poți încrede în ochi și urechi, și ești îndreptățit să negi că acest lucru există. [...] Lucrul există în mod real numai pentru că există principiul, iar funcția lucrului este reală numai pentru el există în mod real. Mintea noastră are în mod real noțiunea principiului numai pentru că principiul există în mod real, iar faptul este real numai pentru

19. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 217
20. Vezi capitolul 2, „Corectarea numelor".
21. *Yishu* 15, in *Er Cheng ji*, p. 144. Prima frază este o aluzie la *Analectele* lui Confucius, XII, 1: „Maestrul spune: Fără rit nu privi. Fără Rit nu asculta. Fără Rit nu vorbi. Fără Rit nu făptui".
Despre concordanța dintre cele două omofone *LI* (principiu) și *li* (rit), vezi capitolul 1, nota 14.

că noțiunea principiului este reală. Toate acestea ilustrează [fraza din *Marele Comentariu*]: „Urcînd la origine înțelegi împlinirea". O vînturătoare care nu poate fi folosită la vînturat nu este vînturătoare, un căuș care nu poate fi folosit la turnarea vinului sau a fierturii nu este căuș[22].

Vînturătoarea care, dacă nu servește la vînturatul boabelor, nu este vînturătoare amintește de fraza din *Analectele* lui Confucius, „numele *gu* al unui vas pătrat, pentru un vas care nu are muchii, mai poate fi păstrat?"[23]. În mod contrar față de ceea ce ar putea gîndi un spirit aristotelic, *LI* nu vizează definirea lucrurilor, nu le explică proprietățile, ci rolul ce trebuie îndeplinit de fiecare dintre ele pentru a-și ocupa locul cuvenit în ordinea naturală, adică în armonia morală:

„Cine spune lucru spune regulă". Tatăl își găsește tihna în bunăvoință, fiul în pietate, suveranul în omenie, ministrul în respect. Din cele zece mii de lucruri și din mulțimea faptelor, nu există unul care să nu-și aibă locul lui: cînd fiecare și-l găsește, e pace; altfel, e confuzie. Sfîntul este în stare să conducă universul într-o ordine armonioasă nu datorită capacității sale de a formula reguli pentru lucruri, ci pentru că se sprijină pe o ordine în care fiecare își are locul lui[24].

Principiul între Unu și multiplu

Deși tributar unei elaborări destul de îndelungate, conceptul *LI* propus de Cheng Yi nu se confundă cu cel al predecesorilor săi: el nu provine, ca la Wang Bi, dintr-o sursă unică; spre deosebire de cel al lui Su Shi, nu se întemeiază pe tradiția culturală și nici nu implică diferite niveluri de realitate ca la Shao Yong. Cheng Yi vorbește despre un principiu prezent și activ în orice lucru, care nu este o esență sau o forță transcendentă, ci pur și simplu felul în care fiecare ființă ia parte la operația Cerului-Pămînt. Budismul chinez, în special școala Huayan, ridicase noțiunea *LI* la rangul de principiu absolut în opoziție cu manifestările lumii fenomenale (*shi*). Într-o discuție despre *Sūtra Ghirlandei*, a cărei idee de armonie între principiu și fenomene i-a inspirat fără îndoială pe frații Cheng, fiecare ființă sau eveniment sînt prezentate ca supunîndu-se unui principiu intern care le este propriu, dar care trimite la un principiu unic și comun:

Cele zece mii de principii se reduc la un principiu unic[25].

---

22. *Henan Chengji jingshuo* (*Explicarea Clasicelor de către frații Cheng din Henan*, prescurtat *Jingshuo*) 8, in *Er Cheng ji*, p. 1160.
23. *Cf. Analecte*, VI, 23.
24. *Yichuan Yizhuan* (*Comentariul lui Cheng Yi despre Clasica Schimbărilor*) 4, in *Er Cheng ji*, p. 968.
25. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 195.

Principiu suprem, erijat în echivalentul lui Dao:

> Sus și jos, la rădăcină și în vîrful ramurilor, înăuntru și în afară, totul ține de un singur principiu care nu este altul decît Dao. Ce este Dao al Cerului? Nimic altceva decît Principiul. Principiul este pur și simplu Dao al Cerului[26].

De aici și compusele *tianli*, „principiul ceresc", și *daoli*, „principiul lui Dao" (acesta din urmă fiind folosit în limba actuală pentru a desemna un principiu explicativ sau rațional):

> Cînd un lucru se face fără să fie nimeni care îl face, cînd ceva se produce fără să fie nimeni cauza, aceasta este lucrarea principiului ceresc[27].

Să notăm de asemenea că *LI*, ca și Dao, se poate folosi ca termen curent care se poate traduce la plural, după cum poate desemna un absolut ce nu se poate traduce decît la singular. Ceea ce îl va face pe Zhu Xi să spună:

> Dao este drumul, principiile sînt liniile care îi formează traseele [...] așa cum sînt liniile lemnului. [...] Cuvîntul Dao înglobează totalitatea, principiile reprezintă numeroasele vinișoare din interiorul cuvîntului Dao. S-ar putea spune de asemenea: cuvîntul Dao face referire la totalitate, cuvîntul *LI* la esența sa[28].

Cerul-Pămînt nu formează un tot decît pentru că este parcurs de unul și același principiu. Între principiile particulare, proprii fiecărui lucru, și Principiu există o relație nu ca aceea dintre realitate și ideal, ci ca aceea dintre părți și întreg, fiecare parte fiind imaginea întregului:

> Spiritul unui singur om este spiritul Cerului-Pămînt. Principiul unui lucru este principiul celor zece mii de lucruri. Trecerea unei zile este trecerea unui an întreg.
> Cine spune comunitate spune unitate, cine spune individualitate spune multiplicitate. În ultimă instanță, totul se reduce la unu, sensul esențial nu poate fi doi, mințile oamenilor sînt la fel de deosebite ca și fețele lor, și aceasta doar din pricina individualității lor[29].

Relația dintre părți și întregul care le subsumează dă sens celebrei formule „Principiul este unu, dar diferențierile sale sînt multiple" (*li yi er fen shu*), foarte bine ilustrată de „Înscrisul dinspre apus" al lui

---

26. *Yishu* 1 și 22 A, in *Er Cheng ji*, pp. 3 și 290.
27. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 215. Aceasta este o altă parafrază din *Mengzi* V A6: „Cînd ceva se face fără să fie făcut de nimeni, este lucrarea Cerului; cînd ceva se produce fără să-i fie nimeni cauză, este lucrarea destinului".
28. *Zhuzi yulei* 6, ed. Zhonghua shuju, p. 99.
29. *Yishu* 2 A și 15, in *Er Cheng ji*, pp. 13 și 144.

Zhang Zai[30]. Semnificația acestei formule este că Principiul unifică elementele în aparență disparate și eterogene păstrîndu-le în același timp specificitățile, dar și faptul că ierarhiile și categoriile se pot menține într-o unitate și o armonie supreme. Un exemplu clasic în acest sens îl constituie microcosmosul familial care formează un întreg în care fiecare membru își are totuși locul și-și joacă rolul propriu. Trebuie îndepărtat atît ceea ce tinde să întărească diferențele, precum și ceea ce tinde să le dilueze : sînt deci vizați nu numai cei ce ar dori să stabilească un Dao pentru Cerul-Pămînt și un altul pentru Om (distincție stabilită la origine de către Xunzi), dar și budiștii, taoiștii sau unii moiști care încearcă să nege sau, cel puțin, să șteargă diferențele.

„Cercetarea lucrurilor și extinderea cunoașterii"

Această dublă expresie pe care o găsim la începutul *Marii Învățături* revine la modă în timpul dinastiei Song, devenind centrală în „studierea lui Dao" :

> Doar iscodind lucrurile (*gewu*), știința își atinge culmea (*zhizhi*). O dată atinsă culmea științei, gîndul se adevărește ; o dată ce e adeverit gîndul, inima se îndreaptă. Doar îndreptîndu-ți inima te desăvîrșești pe tine însuți[31].

Replasînd noțiunea *gewu*[32] în propria cercetare a principiului prin mintea/inimă (*xin*), frații Cheng îi dau un sens nou :

> Să cercetezi [lucrurile] înseamnă să le atingi, adică să le pătrunzi pînă la atingerea principiului lor.
> Prioritatea [în arta de a te perfecționa pe tine însuți] constă în a-ți face spiritul drept și intenția autentică. Autenticitatea intenției rezidă în extinderea cunoașterii, care stă în cercetarea lucrurilor. Cuvîntul *ge* înseamnă „a sosi", ca în fraza „spiritele strămoșilor regali au sosit". Orice lucru comportă un principiu și pe el trebuie să-l pătrunzi pînă la capăt. Pentru aceasta există o mulțime de metode : să citești cărți și să limpezești prin discuții principiile morale, să tratezi oamenii și faptele trecutului și ale prezentului și să distingi ceea ce este just de ceea ce nu este, să intri în legătură cu faptele și lucrurile și să le atribui locul care li se cuvine, iată destule metode prin care să pătrunzi pînă la capăt Principiul[33].

---

30. *Cf.* răspunsul lui Yang Shi la „Înscrisul dinspre apus" în *Yichuan wenji* (*Scrierile lui Cheng Yi*) 5, in *Er Cheng ji*, p. 609. În legătură cu „Înscrisul dinspre apus", vezi capitolul precedent, nota 81.
31. *Daxue* (*Marea Învățătură*), partea I (tradusă în întregime la capitolul 2, nota 16).
32. CHAN Wing-tsit amintește că au existat pînă la 72 de interpretări diferite ale acestei noțiuni ! *Cf. Source Book*, pp. 561-562.
33. *Yishu* 22 A și 18, in *Er Chang ji*, pp. 277 și 188. Citatul „spiritele strămoșilor regali au sosit" este extras din *Clasica Documentelor*, capitolul „Yi Ji".

Ideea unei inteligibilități inerente unei lumi ordonate nu duce la căutarea unei cunoașteri empirice, a unei adecvări între lucruri și structurile minții omenești; ea are mai degrabă scopul de a salva de îndoiala budistă temeiurile conduitei etice și ale valorilor morale. „Cercetarea lucrurilor" implică examinarea unor chestiuni de ordin moral, și nu o investigație de tip experimental asociată cu științele naturale. Din această perspectivă, noțiunea *daoxue* din timpul dinastiei Song se arată fidelă învățăturii originare a lui Confucius, pentru care studiul consta mai întîi în învățarea unui comportament de viață, cunoașterea în sine nefiind decît un obiectiv secundar, chiar pernicios:

> Să cercetezi lucrurile pentru a le pătrunde pînă la capăt principiul nu înseamnă că trebuie să ai în vedere toate lucrurile universului. E de ajuns să-l pătrunzi pînă la capăt într-o anumită privință, restul putînd fi dedus prin analogie. Să luăm, de exemplu, pietatea filială: cum să pătrunzi pînă la capăt principiul care face pietatea filială? Dacă nu izbutești să înțelegi bine principiul unui lucru, poți lua altul, să începi cu cel mai ușor sau cu cel mai greu, în funcție de propriul nivel. Există o mulțime de drumuri ce duc toate la capitală, dar unul e destul ca să ajungi acolo. Posibilitatea de a avea o înțelegere totală ține numai de faptul că cele zece mii de ființe împărtășesc unul și același principiu. Nu există o singură ființă, un singur fapt, oricît de neînsemnat care să nu conțină într-însul acest principiu.
> Lucrurile exterioare și eu ne supunem aceluiași principiu. Îndată ce înțelegi unul, îl pricepi pe celălalt, reunind astfel într-o singură Cale interiorul și exteriorul. Infinit de mare, [Principiul] atinge limita cea mai de sus și cea mai adîncă a Cerului-Pămînt: infinit de mic, el ajunge la „acel-ceva-prin-care" (*suoyiran*) al celui mai mic lucru. Cel ce învață ar trebui să ia măsura tuturor acestor lucruri. [...] Fiecare fir de iarbă, fiecare plantă posedă propriul principiu și cer să fie cercetate. Să contempli principiul lucrurilor pentru a te cerceta pe tine însuți înseamnă să fii în măsură să luminezi Principiul și astfel să cunoști totul oriunde te-ai duce[34].

Fraza frecvent repetată, „Îmbogățirea morală cere seriozitate (*jing*), iar progresul în studiu stă în extinderea cunoașterii"[35], a fost înțeleasă ca rezumat al învățăturilor fraților Cheng care simțiseră clar nevoia să împace atît aspectul interior, cît și exterior al efortului moral. Dublă exigență care se inspiră, fără îndoială, din cele două mari principii budiste de meditație (*dhyāna*) și de înțelepciune (*prajñā*), dar care se inspiră mai ales din lunga reflecție a gînditorilor confucianiști de-a lungul secolelor privind originea răului, miză centrală a dezbaterii despre starea de calm și cea de mișcare. Pe urmele lui Mencius, natura omenească este concepută în mod intrinsec ca fiind bună în starea de calm,

răul neapărînd decît în mișcare sau în activitate. Această concepție prezintă însă pericolul de a conduce la un chietism central, împotriva căruia se manifestă confucianiștii. Activitatea, pentru a rămîne bună, trebuie să acorde articulării dintre starea de calm și mișcare o atenție plină de „seriozitate":

> Întrebare: Există și bun, și rău în spirit?
> Răspuns: Ceea ce ține de Cer este destinul, ceea ce ține de simțul moral este principiul, ceea ce ține de om este natura sa, ceea ce comandă trupului este spiritul: în realitate, toate acestea sînt unu și același lucru. Spiritul este bun la origine; numai cînd se dezvoltă în gîndirea reflectată există și bun, și rău; o dată dezvoltat, el trebuie privit ca emoții, și nu ca spirit. Tot așa e și cu apa, care este apă pînă în momentul cînd, începînd să curgă într-un șuvoi spre est sau spre vest, nu mai este decît curgere[36].

„Să vezi Principiul"

Ceea ce trebuie perceput în lucruri nu sînt atît contururile sau proprietățile lor, cît mai degrabă principiul intern care garantează raportul armonios dintre ele. Dacă armonia e mai importantă decît lucrurile în sine și pentru sine, nu trebuie să acordăm prea mult credit mărturiei simțurilor. După părerea lui Cheng Yi, este posibil „să vezi Principiul (*jian li*) [...] la fel de limpede și distinct ca un drum plan"[37], fără ca totuși să recurgi la percepția senzorială. Recunoaștem aici influența școlii Chan care vorbește de „să vezi în tine natura-lui-Buddha" (*jian xing*)[38]. Cheng Yi comentează astfel fraza din *Mijlocul Neschimbător*, „Nimic nu este mai aparent decît ceea ce este ascuns, nimic nu este mai evident decît ceea ce este infim":

> Oamenii nu consideră evident și aparent decît ce văd și aud cu ochii și urechile lor; ce nu văd și nu aud consideră ascuns și infim. Dar ei nu știu că Principiul este tot ce este mai evident. Asta ne duce cu gîndul la omul acela care, odinioară, în timp ce cînta la țiteră, a văzut o rădașcă atacînd un greiere; cei ce-l ascultau cîntînd au crezut că aud sunetul morții [în muzica sa]. Or, deși moartea nu exista decît în mintea lui, cei care-i ascultau țitera au aflat despre moartea cuiva, nu este asta oare evidența însăși?[39]

---

36. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 204. Există aici o aluzie la capitolul I din *Mijlocul Neschimbător* (vezi capitolul 11, nota 41).
37. *Cf. Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 205. Această neîncredere față de simțuri trădează influența budismului, ca și analizele la care se dedau frații Cheng privind unele stări de conștiință „limită" (vis, halucinație etc.).
38. Vezi capitolul 16, „Spiritul școlii Chan".
39. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 224.

Frații Cheng reiau în maniera lor proprie distincția operată de Zhang Zai între o cunoaștere intelectuală și obiectivă, derivată din lumea exterioară prin medierea simțurilor, și o cunoaștere morală pur interioară, intuitivă și imediată :

> Cunoașterea provenită din auz și văz (*wenjian zhi zhi*) nu este cunoașterea provenită din natura morală (*dexing zhi zhi*). Cînd lucrul [care este corpul] intră în contact cu alte lucruri, acea cunoștință nu vine din interior ; este cea care astăzi se cheamă „bogăție de informații și diversitate de capacități". Cît despre cunoașterea provenită din natura morală, ea nu depinde prin nimic de simțuri[40].

Această „cunoaștere provenită din natura morală" la care accedem „văzînd Principiul" este condiția esențială a acțiunii morale. Ca dovadă, povestea țăranului care a cunoscut – cunoaștere intimă, și nu numai teoretică – mușcătura tigrului :

> Adevărata cunoaștere nu este cunoașterea obișnuită. Mi s-a întîmplat să văd un țăran ce fusese rănit de un tigru. Atunci cînd cineva a povestit de un tigru care ataca oameni, toată lumea a fost cuprinsă de spaimă, numai țăranul s-a schimbat la față. Oricine știe, chiar și un copil de o șchioapă, că un tigru poate sfîrteca un om, dar aceasta nu este o adevărată cunoaștere. Numai o cunoaștere ca aceea a țăranului contează cu adevărat. Astfel, cei ce continuă să facă ceea ce știu că e rău nu au o adevărată cunoaștere ; dacă ar avea-o, n-ar mai face-o.
> Trebuie să pornim de la temeiul care este cunoașterea. Cînd aceasta capătă profunzime, acțiunea nu poate decît să se împlinească. Nu s-a văzut niciodată să ai cunoaștere fără să o poți pune în practică. O cunoaștere ce nu poate fi pusă în practică nu face decît să-i demonstreze superficialitatea. Dacă oamenii se abțin, chiar înfometați fiind, să mănînce buruieni otrăvitoare sau să se arunce în apă sau în foc, acest lucru se întîmplă pentru că știu. Cînd fac rău e pentru că nu știu[41].

Cunoașterea intimă, imediată, determină o acțiune naturală, fără efort, care amintește de „inacțiunea" taoistă :

> Cînd ești capabil să cunoști și să vezi [Principiul], cum ai putea să nu te comporți [în funcție de această cunoaștere] ? Cînd orice acțiune este făcută cum trebuie (*suodang*), nu mai este nevoie să faci să intervină intenționalitatea. Dacă există o asemenea nevoie este pentru că spiritul se află sub influența eului[42].

---

40. *Yishu* 25, in *Er Cheng ji*, p. 317. Pentru distincția lui Zhang Zai, vezi capitolul precedent, nota 99.
41. *Yishu* 2A și 15, in *Er Cheng ji*, pp. 16 și 164.
42. *Yishu* 17, in *Er Cheng ji*, p. 181. De notat că Cheng Yi vorbește despre „acțiune conform cu inacțiunea" (*wei wuwei*), *cf. Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 226.

Astfel, după o progresie gradată se produce iluminarea:

> Întrebare: În cercetarea lucrurilor, trebuie oare să le cercetezi unul cîte unul, sau este de ajuns să cercetezi unul singur pentru a cunoaşte cele zece mii de principii?
> Răspuns: Cum ar fi posibil? Nici măcar cineva ca Maestrul Yan [Hui] nu ar îndrăzni să pretindă că înţelege toate principiile pe baza cercetării unui singur lucru! Ce trebuie făcut este să cercetezi într-o zi un lucru, a doua zi altul şi, acumulînd experienţă, vine o zi cînd, brusc, se instalează de la sine o înţelegere totală[43].

În legătură cu Cartea Schimbărilor

Temperamentul liric al lui Cheng Hao îl determină să celebreze ca pe o armonie prestabilită unitatea antropo-cosmică dezvoltată de Zhou Dunyi şi Zhang Zai:

> E în rînduiala lumii ca nimic să nu existe izolat şi fără opusul său. Lucrurile sînt aşa nu datorită vreunui aranjament voit, ci în mod absolut spontan. De fiecare dată cînd visez la asta noaptea, încep să dau din picioare şi din mîini fără să-mi dau seama[44].

Subscriind şi el aceleiaşi perspective unitare, Cheng Yi se arată însă mai preocupat să ia în considerare diversitatea lumii, aşa cum o dovedeşte comentariul său despre hexagrama *kui* („opoziţie") din *Cartea Schimbărilor*:

> Să extinzi ceea ce este comun în principiile lucrurilor pentru a ilustra aplicarea oportună a opoziţiei, acesta este Dao prin care Sfîntul aduce laolaltă opoziţiile. Să recunoască lucrurile identice ca fiind aceleaşi oricine ştie. Sfîntul înţelege că există un temei comun principiilor lucrurilor [chiar şi ale celor mai eterogene]; astfel el poate aduce la acelaşi numitor întreg universul şi strînge într-un tot armonios cele zece mii de categorii. Acest lucru este ilustrat prin [opoziţiile dintre] Cer şi Pămînt, masculin şi feminin, şi cele zece mii de fiinţe. Cerul fiind sus, iar Pămîntul jos, ele sînt în opoziţie prin constituţia lor. Dar, Yang coborînd, iar Yin urcînd, se reunesc şi se regăsesc în opera lor comună de transformare şi generare. Bărbatul şi femeia sînt în opoziţie prin constituţia lor diferită, dar comunică în voinţa lor de a se împreuna. Lucrurile sînt în opoziţie deoarece sînt produse într-o infinită varietate, dar ele ţin de aceeaşi categorie prin faptul că împărtăşesc aceeaşi armonie a Cerului-Pămînt şi aceeaşi energie Yin şi Yang. Lucrurile, în diferenţele lor, îşi au temeiul în acelaşi principiu. Iată de ce în imensitatea universului, mulţimea fiinţelor

43. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 188. În ceea ce-l priveşte pe Yan Hui, se face aluzie la *Analectele* lui Confucius, V, 8 şi VII, 8.
44. Citat de Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 312.

vii, infinita diversitate a opoziţiilor, numai Sfîntul este în măsură să găsească o unitate comună[45].

Caracterul normativ al reflecţiei sale îl îndepărtează pe Cheng Yi de speculaţiile de ordin cosmologic inspirate din *Cartea Schimbărilor*. În tradiţia maestrului său Hu Yuan, hexagramele sînt tot atîtea lecţii morale despre viaţa cărturarului confucianist: relaţiile familiale, responsabilităţile de ordin politic, procesul de educaţie etc.:

> În legăturile de sînge care există între tată şi fiu, în general emoţiile primează asupra riturilor, iar sentimentul de recunoştinţă e mai presus decît simţul dreptăţii. Numai cel ce se ţine tare este capabil să nu piardă principiul de dreptate din cauza înclinaţiilor sale egoiste[46].

Efortul de moralizare preconizat de Cheng Yi începe cu o disciplină personală care vizează controlul impulsurilor egoiste şi repunerea lor pe făgaşul drept al Principiului. La scara societăţii, trebuie remediată o situaţie de criză morală datorată mentalităţii carieriste a majorităţii cărturarilor[47]. În comentariul lui Cheng Yi despre *Cartea Schimbărilor*, noţiunea *LI* reprezintă joncţiunea dintre cele două chestiuni esenţiale pentru *daoxue*: „Cum să nu te contopeşti cu Cerul-Pămînt şi cele zece mii de fiinţe?" şi „Cum să întemeiezi moralitatea?". Pentru Cheng Yi, să te contopeşti cu lumea, să faci parte din marea sa unitate, *înseamnă* să acţionezi moral. Cu alte cuvinte, principiul inerent lucrurilor este moral, tot aşa cum lumea fizică presupune un sus şi un jos[48].

Prin normativitatea sa, principiul înlocuieşte „Fără de Culmea, şi totuşi Culmea supremă" despre care vorbeşte Zhou Dunyi şi „Vidul suprem" al lui Zhang Zai:

> Numai cînd l-ai înţeles pe Dao al zilei şi al nopţii, al închiderii şi al deschiderii, al contracţiei şi al dilatării, ştii ce face în aşa fel încît să fie astfel (*suoyiran*), numai atunci eşti în măsură să înţelegi funcţionarea misterioasă a Cerului-Pămînt şi să cunoşti izvorul originar al lui Dao şi al virtuţii sale[49].

---

45. Comentariul interpretării celei de-a 38-a hexagrame *kui* („opoziţie"), *Yichuan Yizhuan* (*Comentariul lui Cheng Yi despre Cartea Schimbărilor*), 3, in *Er Cheng ji*, p. 889.
46. Comentariu asupra celei de-a doua trăsături a hexagramei 37 *jiaren* („familie"), *Yichuan Yizhuan* 3, in *Er Cheng ji*, p. 886.
Acest comentariu al lui Cheng Yi la *Cartea Schimbărilor* (prefaţă datată 1099) este singurul text complet şi sigur care ne-a parvenit, atribuit unuia dintre cei doi fraţi, şi singura lucrare veritabilă pe care a scris-o vreodată Cheng Yi.
47. Vezi memoriul pe care Cheng Yi l-a adresat împăratului Renzong în 1050, la vîrsta de şaptesprezece ani, şi în care critică plin de îndrăzneală starea societăţii, in *Er Cheng ji*, pp. 510-515.
48. *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 225.
49. *Yichuan jingshuo* (*Explicarea Clasicelor de către Cheng Yi*), in *Er Cheng ji*, p. 1028.

În timp ce Zhou Dunyi încearcă să îmbine chietudinea taoistă și mișcarea confucianistă, adică să gîndească în același timp Unul și multiplul, Cheng Yi rezervă în mod deliberat acțiunea morală domeniului normativ al principiului, energia vitală (*qi*) avînd rolul de a da seamă de partea naturală, adică de existența și transformările lucrurilor sensibile. Cît despre Vidul suprem al lui Zhang Zai, insistînd totuși pe realitatea sa ca energie, el evocă prea mult tema budistă a irealității oricărui lucru ca să fie pe gustul fraților Cheng, care preferă să vorbească de „realitatea funciară a principiului":

> Conform principiului universului, nu există nimic care, fără mișcare, să poată să dureze. Din momentul în care există mișcare, el nu se oprește decît ca să reînceapă; astfel, el este perpetuu și inepuizabil. Dintre toate ființele zămislite de Cerul-Pămînt pînă la munții cei mai tari, nu există nimic care să nu se schimbe. De aceea, permanența nu înseamnă fixitate. Un lucru fix nu ar putea dura. Numai ceea ce se schimbă în cursul vremii este Dao constant[50].

În răspunsul la o scrisoare a lui Zhang Zai pentru care „natura însăși, chiar neclintită, nu poate să nu fie activată și afectată de lucruri exterioare", Cheng Hao lasă să se întrevadă influența studiilor sale budiste, refuzînd să vadă vreo distincție între interior și exterior:

> Spun [că natura este] neclintită prin faptul că este și în activitate, și în stare de calm, că nu merge înaintea lucrurilor, după cum nu face deosebire între înăuntru și în afară. A considera lucrurile din afară exterioare și a te sili să li te conformezi înseamnă a-ți considera propria natură împărțită în interioară și exterioară. În plus, dacă natura pare că urmează lucrurile care îi sînt exterioare în timp ce se află afară, ce mai rămîne înăuntru? [...]
> Ceea ce face permanența Cerului-Pămînt este faptul că spiritul său se propagă la toate ființele, [Cerul-Pămînt] fiind în același timp însă lipsit de spirit. Ceea ce face permanența Sfîntului este faptul că emoțiile sale se acordă cu toate evenimentele, [Sfîntul] fiind în același timp însă lipsit de emoții. Iată de ce educația omului ales este vastă și imparțială; lucrurilor care i se prezintă el le răspunde în perfect acord[51].

Principiu și energie

Spre deosebire de Zhang Zai, frații Cheng nu consideră energia (*qi*) ca fiind primară. Pentru ei, alternanța Yin/Yang nu este numai expansiunea/contracția unui *qi* etern, ci și procesul continuu de generare a

50. Comentariu la interpretarea celei de-a 32-a hexagrame *heng* („permanență"), *Yichuan Yizhuan* 3, in *Er Cheng ji*, p. 862.
51. „Răspuns la o scrisoare a lui Zhang Zai", *Mingdao xiansheng wenji* (*Scrierile lui Cheng Hao*) 2, in *Er Cheng ji*, p. 460.

energiei noi și de dispariție a energiei uzate. În loc să pună accentul pe noțiunea ciclică de Culme supremă, care nu apare în scrierile lor, frații Cheng preferă să vorbească de „Originea adevărată", izvor curgînd neîntrerupt, generator veșnic de *qi*. Ei încearcă astfel să ocolească pericolul transmigrării budiste, care putea amenința concepția lui Zhang Zai, și să relativizeze *qi*-ul în raport cu absolutul constant care este *LI*:

> Să spui că *qi*-ul uzat (literal „deja întors") trebuie să servească din nou pentru a da *qi* în expansiune înseamnă să treci pe lîngă transformările Cerului-Pămînt. Transformările Cerului-Pămînt generează în mod spontan, tot mereu și mereu, la nesfîrșit. De ce ar trebui ca o formă deja moartă, un *qi* deja întors, să fie refolosit pentru nevoile creației-transformării (*zaohua*)?
> Să luăm un exemplu foarte apropiat din propriul nostru trup: deschiderea și închiderea, umbletul de colo-colo se văd în respirația pe nas; dar nu este nevoie să aștepți ca aerul inspirat să se întoarcă pentru a-l da afară. *Qi*-ul este generat spontan. *Qi*-ul omului ia naștere din Originea adevărată. *Qi*-ul Cerului se generează tot în mod spontan, mereu și mereu, la nesfîrșit.
> Este ca și cu apa mării care se evaporă cînd predomină Yang și se reconstituie cînd predomină Yin. Ei bine, e limpede că nu cu un *qi* evaporat urcă mareea! Capacitatea generatoare este spontană, mișcarea continuă de colo-colo, contracția și expansiunea nu sînt decît principiu. Din moment ce există creștere, există și declin; imediat ce există zi, există și noapte; din moment ce există ducere, există și întoarcere. Între Cer și Pămînt, nu e ca un soi de cuptor imens? Ce nu s-ar topi acolo?[52]
> „Viața care zămislește viață la nesfîrșit poartă numele de schimbare": Cerul este Dao în virtutea acestui lucru. Singurul Dao al Cerului este să dea naștere. Ceea ce decurge din acest principiu generator nu este altceva decît binele[53].

În acest ultim pasaj, puterea generatoare a Cerului este pusă în raport cu binele. În energia perpetuu izvorîndă care este *qi*-ul, frații Cheng văd procesul universal și veșnic reînnoit al simțului omenescului (*ren*). După modelul „energiei debordante" (*haoran zhi qi*) al lui Mencius[54], *qi*-ul este moral prin faptul că este viață mereu izvorîndă și, pornind de-aici, pură, sănătoasă și bună. Din perspectivă menciană, cerul este sursă cosmică și morală totodată, iar puterea sa creatoare – principiu de viață și de bunătate.

---

52. *Yishu* 15, in *Er Cheng ji*, p. 148. Efectele lui Yang și Yin asupra mării sînt cele ale soarelui și lunii generatoare de maree.
53. *Yishu* 2 A, in *Er Cheng ji*, p. 29. Citatul este extras din *Marele Comentariu* la *Cartea Schimbărilor* (*Xici* A5).
54. Vezi capitolul 6, „Fiziologia morală".

Principiul și simțul omenescului

Dacă simțul omenescului este asemenea unei energii constant reînnoite, el este, în esență, principiu. Vorbind despre *Analectele* lui Confucius, Cheng Yi le descrie ca fiind „principiul de rectitudine al universului"[55]: așa cum principiul este primul, tot așa ceea ce primează în natură este simțul omenescului, promovat din această pricină la rangul de noțiune globalizantă, în vreme ce tradiția confucianistă nu vedea în acesta decît una dintre cele „cinci constante":

> Natura este principiu (*xing ji li*), ceea ce se înțelege prin natură de principiu. Luat de la izvor, în univers nu există principiu care să nu fie bun. Cîtă vreme nu sînt amplificate, bucuria și mînia, tristețea și veselia nu sînt niciodată rele; chiar și amplificate, cîtă vreme rămîn echilibrate, ele nu pot fi niciodată rele, orice ar face. De fiecare dată cînd este vorba de bun și rău, binele precedă întotdeauna răul[56].

Tocmai acest caracter originar și generativ al simțului omenescului îi permite omului să ia parte la activitatea Cerului și să spună, precum Mencius: „Cele zece mii de ființe sînt prezente în mine în totalitatea lor"[57]. Simțul moral este o chestiune de sensibilitate, care mai întîi este fizică, la suprafață. Este lipsit de simț moral cel ce rămîne nesimțitor (mai ales la suferința altuia), amorțit asemenea unui picior sau unei mîini prin care nu mai circulă influxul vital:

> O lucrare de medicină descrie paralizia mîinilor și a picioarelor ca fiind absența simțului omenesc (literal „nu-*ren*", *buren*): iată ceva foarte bine spus. Cel ce are simțul omenescului face corp comun cu Cerul-Pămînt și cu cele zece mii de ființe, neexistînd nimic care să nu fie el. Din momentul în care a devenit conștient de asta, cum ar mai putea exista limite [ale omeniei lui]? Dacă sînt lucruri care nu fac parte din mine, ele nu vor avea, firește, nici o legătură cu mine. Tot așa cum mîna sau piciorul golite de simțul omenescului, în care influxul vital nu mai circulă, nu mai fac parte din mine[58].

Lui Zhu Xi îi va reveni sarcina, un secol mai tîrziu, să expliciteze raportul dintre energie, principiu și natură, adică dintre funcția de producere și funcția de organizare, în legătură cu care frații Cheng se mulțumesc să spună:

---

55. *Yichuan jingshuo* (*Explicarea Clasicelor de către Cheng Yi*), in *Er Cheng ji*, p. 1136.
56. *Yishu* 22 A, in *Er Cheng ji*, p. 292. Ca și în textul citat mai sus la nota 36, aici se face referire la primul capitol din *Mijlocul Neschimbător*.
57. *Mengzi* VII A4 (citat la capitolul 6, p. 139).
58. *Yishu* 2 A, in *Er Cheng ji*, p. 15. Aluzie la *Mengzi* VII A21 (citat la capitolul 6, p. 130).

A vorbi despre natură fără a vorbi despre energie înseamnă a fi incomplet; a vorbi despre energie fără a vorbi despre natură înseamnă a fi puțin lămuritor. A face din ele două lucruri distincte înseamnă a te înșela[59].

Căutarea sfințeniei

Devenită centrală în renașterea confucianistă, căutarea sfințeniei face parte din primele preocupări ale fraților Cheng, fără îndoială sub influența lui Zhou Dunyi. Sfințenia nu mai apare ca un ideal inaccesibil rezervat unor epoci apuse; ea trebuie căutată activ, aici și acum, de fiecare în parte. Un principiu nu este viu decît dacă adevărul său face obiectul unei experiențe directe, imediate și radical personale în măsura în care nu ajungi la ea decît prin propriile-ți eforturi. Nu se mai pune problema primirii pasive a moștenirii trecutului. Sfințenia a devenit, așadar, de actualitate, o experiență posibilă în viața concretă și pe care fiecare o poate „obține prin sine și pentru sine" (*zide*). Această noțiune, centrală în etica *daoxue*, face încă o dată referire la Mencius:

Omul ales se cufundă cu totul în Dao în dorința de a-l descoperi prin sine însuși. Descoperindu-l prin sine însuși, el se simte acolo în largul său. Simțindu-se acolo în largul său, el găsește în Dao resurse adînci. Găsind în Dao resurse adînci, el se adapă la izvor în orice împrejurare. Iată de ce Omul ales ține să descopere prin el însuși[60].

În măsura în care o obții prin tine însuți (*zide*), sfințenia se împlinește în mod firesc, „de la sine" (*ziran*):

Cel ce învață trebuie să se concentreze pe ocrotirea spiritului, și nu să încerce să-l forțeze. Trebuie să-l cultive și să-l hrănească în adîncime pînă se cufundă în el cu totul. Numai atunci îl va descoperi prin el însuși. A te osteni să alergi după el nu e decît un semn de egoism și, pînă la urmă, nu ajunge ca să-l atingi pe Dao[61].

Din perspectivă tipic confucianistă, un asemenea proiect moral își găsește prelungire în plan politic. Cheng Yi este unul dintre maeștrii confucianiști din epoca Song care au luat foarte în serios ideea menciană a autorității înțeleptului asupra principelui. Într-un memoriu adresat împăratului Yingzong (d. 1064-1068), Cheng Yi îi amintește acestuia că nu se poate face nimic dacă nu ia el însuși decizia de a-și asuma responsabilitățile:

Să-ți afirmi hotărîrea, acesta e temeiul; cînd hotărîrea suveranului se întărește, întreg universul este în bună stare. Să-ți întărești hotărîrea

59. *Yishu* 6, in *Er Cheng ji*, p. 81.
60. *Mengzi* IV B14.
61. *Yishu* 2 A, in *Er Cheng ji*, p. 14.

presupune să fii autentic în cel mai înalt grad și să nu ai decît un singur gînd: să iei asupră-ți (*ziran*) sarcina lui Dao, să respecți învățătura sfinților, să lupți să aplici ocîrmuirea vechilor regi, fără să te lași influențat de cei din jur și nici tulburat de glasul mulțimii, astfel încît să aduci universul la o stare comparabilă cu cea din timpul celor Trei Dinastii[62].

62. *Yichuan wenji* (*Scrierile lui Cheng Yi*) 1, in *Er Cheng ji*, p. 521. Expresia *ziren* vine din *Mengzi*, VB 1, unde se spune „să iei asupră-ți greutatea lumii". Pentru un îndemn asemănător făcut împăratului de Cheng Hao, *cf. Mingdao wenji* (*Scrierile lui Cheng Hao*) 1, in *Er Cheng ji*, p. 451.
Obiceiul de a desemna un cărturar eminent pentru a-i ține lecții în mod regulat împăratului despre textele clasice datează din 1033 și se va perpetua sub diverse forme pînă la sfîrșitul imperiului.

19
Marea sinteză din timpul dinastiei Song de Sud (secolul al XII-lea)

Zhu Xi (1130-1200) şi Lu Xiangshan (1139-1193)

După deruta împăraţilor Song în urma atacurilor jürchenilor manciurieni (dinastia Jin, 1115-1234) şi restaurarea în 1127 a dinastiei în sud, la Lin'an (astăzi Hangzhou)[1], cărturarilor, traumatizaţi de pierderea leagănului cultural chinez, nu le mai rămîne decît să tragă învăţăminte din experienţa diverselor curente ale secolului al XI-lea. În timp ce dinastia începuse vaste programe de reforme la scara imperiului, elita intelectuală din timpul dinastiei Song de Sud se mulţumeşte să acţioneze pe plan local pentru a răspunde preocupării educative rămase predominantă.

După examene mandarinale strălucite la vîrsta de nouăsprezece ani, Zhu Xi se lansează în cariera birocratică devenind responsabilul şcolilor, bibliotecilor şi riturilor în regiunea natală, actuala provincie de coastă Fujian[2]. După o perioadă în care este fascinat de budismul Chan, el devine discipolul maestrului Li Tong (1093-1163). Acesta îl îndreaptă spre o căutare spirituală confucianistă pe calea urmată de mai mulţi gînditori din timpul dinastiei Song de Nord : Zhou Dunyi, Zhang Zai şi fraţii Cheng, ale căror scrieri Zhu Xi le va aduna, împreună cu prietenul său Lü Zuqian (1137-1181), în lucrarea *Jinsi lu* (*Reflecţii asupra a ceea ce ne atinge de aproape*). În 1175, acesta organizează celebra întîlnire dintre Zhu Xi şi Lu Jiuyuan la Mînăstirea de la Lacul Gîştei, în actuala provincie Jiangxi, în cursul căreia a avut loc una dintre cele mai faimoase dezbateri filozofice din istoria Chinei.

---

1. Despre istoria intelectuală a acestei perioade, vezi Hoyt Cleveland TILLMAN şi Stephen WEST (coord.), *China under Jürchen Rule : Essays on Chin Intellectual and Cultural History*, State University of New York Press, Albany, 1995 ; James T.C. LIU, *China Turning Inward : Intellectual & Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
2. Pentru elemente bibliografice despre Zhu Xi, *cf.* CHAN Wing-tsit (coord.), *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986. De acelaşi autor, vezi *Chu Hsi : Life and Thought*, Chinese University Press, Hong Kong, 1987, şi *Chu Hsi : New Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989.

Lu Jiuyuan, mai cunoscut sub numele de Xiangshan („Muntele elefantului" din provincia natală Jiangxi, unde se retrăsese pentru a preda), a slujit în rîndurile birocrației după ce a reușit la concursurile mandarinale, unde l-a avut ca examinator pe Lü Zuqian. El a fost însă înainte de toate un maestru al cărui fel de a vorbi simplu și direct atrăgea un auditoriu foarte numeros. Ca și maeștrii Chan, mergea drept la esența lucrurilor și a lăsat puține scrieri, în comparație cu ilustrul său contemporan Zhu Xi de care îl deosebeau toate[3]. Discuțiile de la Mînăstirea de la Lacul Gîștei au ca subiect mai ales două aspecte: pe de-o parte, Lu Xiangshan și fratele său mai mare, Lu Jiuling (1132-1180), îi reproșează lui Zhu Xi că acordă prea multă importanță cunoașterii livrești și exegezei, cerîndu-i să spună ce cărți puteau fi citite în vremurile vechi dinaintea înțelepților Yao și Shun. Pe de altă parte, o discuție despre ordinea hexagramelor din *Cartea Schimbărilor* îi dă lui Lu Xiangshan ocazia să se lanseze într-o lungă perorație pe tema sa preferată, spiritul originar. De la bun început se înfruntă două viziuni pe care Lu Xiangshan le rezumă într-un poem compus pe drumul ce duce spre mînăstire:

> O practică simplă și comodă se va arăta importantă și durabilă,
> Grija pentru amănunte răzlețe se va risipi printre firele de nisip[4].

Opoziție confirmată de către martori oculari:

> În timpul întîlnirii de la Lacul Gîștei, a venit în discuție felul în care trebuie educați oamenii. Zhu Xi era de părere că aceștia trebuie să-și lărgească orizontul și lecturile înainte de a reține esențialul. Dar, după părerea fraților Lu, mai întîi trebuie revelat spiritul fundamental al omului, lecturile venind după aceea. Zhu socotea că metoda fraților Lu era prea simplistă, iar ei considerau că cea a lui Zhu era prea fragmentată; de-aici a rezultat între ei un oarecare dezacord[5].

În 1179, Zhu Xi, în calitate de prefect de Nankang, se consacră cu toată energia misiunii sale educative, ținînd numeroase conferințe, construind un templu pentru cinstirea lui Zhou Dunyi și restabilind

---

3. Ediția modernă a operelor complete ale lui Lu Xiangshan (în special scrisori și conferințe) la care se va face referire aici este *Lu Jiuyuan ji*, Zhonghua shuju, Beijing, 1980. Se poate consulta monografia (destul de sumară) a lui HUANG Siu-chi, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher* (1944), reed. Hyperion Press, Westport (Connecticut), 1977.
4. *Lu Jiuyuan ji*, 34, p. 427. Pentru o traducere completă în engleză, *cf.* CHAN Wing-tsit, „Neo-Confucian Philosophical Poems", in *Renditions* (Hong Kong), 4 (1975).
   Întîlnirea este povestită în biografia cronologică a lui Lu Xiangshan, *cf. Lu Jiuyuan ji* 36, pp. 490-491. Pentru conținutul discuției, *cf. ibidem*, 34, pp. 427-428. Despre împrejurările întîlnirii, *cf.* Julia CHING, „The Goose Lake Monastery Debate (1175)", in *Journal of Chinese Philosophy*, I (1974), pp. 76-93.
5. Mărturia unui anume Zhu Hengdao, in *Lu Jiuyuan ji*, 36, p. 491.

academia de la Peștera Cerbului Alb care avea să joace un rol de primă importanță în dezvoltarea academiilor private și propagarea conceptului *daoxue*. În același timp însă, el ia măsuri concrete pentru prevenirea inundațiilor și foametei prin construirea de diguri și depozite comunitare de cereale. Nu se poate spune totuși că, datorită carierei sale oficiale, care s-a limitat doar la posturi locale, Zhu Xi a putut juca un rol politic important[6]. În fapt, el nu era dispus să facă concesii unor birocrați a căror corupție n-a încetat s-o denunțe. În 1197, cu puțin înaintea morții sale, atacurile cercurilor oficiale la adresa *daoxue* („studierea Căii"), numită în derîdere „studiere alăturea cu calea" (*weixue*), au devenit atît de puternice încît numele i-a fost pus pe lista neagră, iar viața în pericol[7].

Cu toate acestea, Zhu Xi a reușit să creeze, în afara sistemului oficial orientat spre examene, infrastructura academiilor private, corpusul de texte și rețeaua de comunități scolastice necesare pentru animarea unui program educativ coerent[8]. În afară de cele vreo sută de lucrări pe care le-a compus în domenii foarte variate[9], el a comentat un mare număr de

6. Singurele contacte ale lui Zhu Xi cu Curtea imperială au fost trei memorii conținînd critici curajoase pe care le-a prezentat împăratului Xiaozong (ce a domnit între anii 1162 și 1189) și care au fost urmate de audiențe în capitală, ca și cele 46 de zile de la sfîrșitul carierei sale în timpul cărora a fost însărcinat să-l instruiască pe împăratul Ningzong (suveran între 1194 și 1224) cu privire la *Marea Învățătură*. Despre cariera oficială a lui Zhu Xi, vezi Conrad M. SCHIROKAUER, „Chu Hsi's Political Career: A Study of Ambivalence", in Arthur F. Wright și Denis Twitchett (coord.), *Confucian Personalities*, Stanford University Press, 1962, pp. 162-188.
7. *Cf.* Conrad M. SCHIROKAUER, „Neo-Confucians under Attack: The Condemnation of *Wei-hsüeh*", in John Winthrop HAEGER (coord.), *Crisis and Prosperity in Sung China*, University of Arizona Press, Tucson, 1975, pp. 163-198.
8. Privitor la concepțiile educative ale lui Zhu Xi, *cf.* Daniel K. GARDNER, „Principle and Pedagogy: Chu-Hsi and the Four Books", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 44, 1 (1984), pp. 57-82; „Transmitting the Way: Chu Hsi and his Program of Learning", in *ibidem*, 49, 1 (1989); „Modes of Thought and Modes of Discourse in the Sung", in *Journal of Asian Studies*, 50 (1991), pp. 574-603. Vezi și Peter K. BOL, „Chu Hsi's Redefinition of Litterati Learning", in W.T. DE BARY și John W. CHAFFEE (coord.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 151-185.
9. Multe dintre aceste lucrări, care tratează despre domenii foarte variate precum filozofia, istoria, religia, literatura, genul bibliografic, s-au pierdut. Există un anumit număr de antologii ale operelor lui Zhu Xi dintre care cele mai importante sînt:
– *Zhuzi yulei* (*Culegere rațională de ziceri ale Maestrului Zhu*), alcătuită în 1270, în 140 de capitole. Ediția modernă folosită aici este cea din 1986, Zhonghua shuju, Beijing. Se poate consulta traducerea parțială în engleză a lui Daniel K. GARDNER, *Learning to be a Sage: Selections from the Conversations of Master Chu, Arranged Topically*, University of California Press, Berkeley, 1990.
– *Zhuzi wenji* (*Scrierile Maestrului Zhu*), datată 1532, adună scrisori, documente oficiale, scurte eseuri, poeme etc., în 121 de capitole. Textul este reluat în ediția *Sibu congkan* (SBCK), ca și în ediția *Sibu beiyao* (SBBY) care l-a rebotezat *Zhuzi daquan* (*Marele Compendiu al Maestrului Zhu*).

clasice confucianiste, începînd cu *Marele Studiu*, *Analectele* lui Confucius, *Mengzi* și *Mijlocul Neschimbător*, adunate în *Cele Patru Cărți*, noul corpus canonic care se adaugă Clasicelor. Zhu Xi nu face astfel decît să confirme o tendință care se conturează o dată cu sfîrșitul dinastiei Tang și începutul dinastiei Song: redescoperirea spiritului originar al lui Confucius al cărui continuator și purtător de cuvînt este desemnat Mencius, tradiția exegetică a Clasicelor din epoca Han și Tang, nemaiavînd autoritatea absolută de care se bucurase pînă atunci. De acum înainte, ceea ce este important nu este atît tradiția scripturală, cît mai ales reflecțiile asupra naturii umane, temeiurile moralității și locul omului în cosmos, pentru care Cele Patru Cărți sînt surse vii de inspirație[10].

Poziția lui Zhu Xi față de textele canonice reflectă trecerea la o preocupare existențială, care merge de la cunoscuta formulă a lui Cheng Yi, „Cultura morală cere seriozitate, iar progresele în studiu stau în dezvoltarea cunoașterii", pînă la aceea nu mai puțin cunoscută a lui Lu Xiangshan, „Dacă prin studiu ajungi să cunoști cît de cît temeiul, cele șase Clasice devin doar simple adnotări asupra eului (adică asupra spiritului, sursă de moralitate)"[11]. Studierea textelor nu mai vizează doar erudiția; ea trebuie să aducă o transformare a întregii persoane:

> Cînd citești nu te mulțumești să cauți pe hîrtie principiile morale, trebuie să le cauți în tine însuți: aici își găsesc ele realitatea și aplicarea[12].

Se poate spune că Zhu Xi a fost în timpul dinastiei Song de Sud ceea ce Ouyang Xiu fusese pentru Song de Nord, ambiția sa fiind nici mai mult, nici mai puțin decît să reevalueze întreaga tradiție culturală. Dar, față de predecesorul său, Zhu Xi avea mult mai multe mijloace intelectuale pentru a opera o nouă și puternică sinteză în care Cerul și Omul erau puși în legătură, nu ca pînă atunci – într-o cosmologie corelativă socotită prea mecanică –, ci într-o adevărată sinergie care îl face pe fiecare individ să se cultive pe sine pentru a realiza decretul ceresc. Această imensă muncă de sinteză etică, cosmologică și canonică totodată avea să constituie, timp de mai multe secole, un orizont greu de depășit în plan intelectual.

– *Zhuzi quanshu* (*Operele complete ale Maestrului Zhu*), lucrare compilată în 1714 la porunca împăratului și împărțită în 66 de capitole, nu cuprinde de fapt decît fragmente alese din *Zhuzi wenji* și *Zhuzi yulei* (reed. Guangxue, Taipei, 1977).

10. De notat că cele Cinci Clasice, cu excepția *Clasicei Schimbărilor*, fac obiectul unui interes destul de scăzut din partea comentatorilor în timpul dinastiilor Song de Sud, Yuan și Ming, și nu cunosc o creștere a acestui interes decît începînd cu secolul al XVII-lea, în momentul în care se conturează o reacție față de ortodoxia zhuxistă.
11. *Cf. Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 188, și *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 395.
12. *Zhuzi yulei* 11, p. 192.

De la „studierea" la „transmiterea" lui Dao

În secolul al XII-lea, curentul *daoxue* este reprezentat de o comunitate activă, grupată în jurul unor maeștri ca Zhu Xi în Fujian, Lü Zuqian în Zhejiang, Lu Xiangshan în Jiangxi sau Zhang Shi (1133-1180) în Hunan[13]. De la un grup format din gînditori individuali cu idei foarte divergente, se trece treptat la o școală de gîndire care sfîrșește prin a fi recunoscută ca ortodoxie de stat la jumătatea secolului al XIII-lea și va rămîne așa pînă la începutul secolului XX. Acest fenomen este însoțit de o conștiință ce se afirmă din ce în ce mai mult ca aparținînd unei comunități distincte de cărturari-birocrați aderînd la un proiect comun studiat în academii în care legătura dintre adepți este întărită de ritualuri. În mod evident inspirate din mînăstirile Chan, acestea sînt „fundații private sau semi--private în care maeștri celebri predau în mod liber o învățătură morală și filozofică fiind în general bazată pe o interpretare a Clasicelor. Termenul cel mai curent care le desemnează este cel de *shuyuan*. El evocă un ansamblu de clădiri cu curți dotate cu o bilbliotecă"[14]. Influența budismului Chan se traduce, de asemenea, prin insistența asupra transmiterii orale : „Pînă atunci intelectualii își petreceau timpul mai ales comentînd textele clasice sau redactîndu-și propriile tratate, care făceau întotdeauna apel la autoritatea Clasicelor. Un alt gen ajunge la modă în timpul dinastiei Song : studenții care învață la școala unor filozofi reputați notează, în scopul publicității, convorbirile pe care le au cu maeștrii lor. Aceste convorbiri scrise (*yulu*) exprimă atitudinea unor oameni care se consideră înainte de toate profesori ce transmit discipolilor lor învățătura inefabilă a vechilor înțelepți, pe care o prea mare elaborare o deformează cu ușurință"[15]. Dincolo de faptul că fac referire la modul de transmitere al maeștrilor Chan, textele *yulu* trimit la maeștrii din Antichitate, Confucius și Mencius, a căror învățătură orală a fost singura transmisă de discipoli ; ele formează cea mai mare parte a corpusului confucianist

13. *Cf.* Hoyt Cleveland TILLMAN, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1992, care studiază evoluția istorică a conceptului *daoxue* ca *„felowship"*. Această comunitate se distinge pe de-o parte de *Songxue* („studiile Song", termen generic pentru a desemna renașterea confucianistă din timpul dinastiei Song) și, pe de altă parte, de școala Cheng-Zhu sau *lixue*, „școala principiului", care se impune ca ortodoxie de stat în 1241, aceste trei aspecte fiind de obicei puse în mod nediferențiat de sinologia occidentală sub eticheta de „neoconfucianism". Vezi și capitolul 17, nota 14.
14. *Cf.* Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 110. Despre academii, *cf.* Linda A. WALTON, „The Institutional Context of neo-Confucianism : Scholars, Schools and *Shu-yüan* in Sung-Yüan China", in DE BARY și CHAFFEE, *Neo--Confucian Education* (referințe mai sus, la nota 8), pp. 457-492.
15. *Cf.* Julia CHING (cu Hans KUNG), *Christianisme et Religion chinoise*, Éd. du Seuil, Paris, 1991, p. 101.

începînd cu dinastia Song, așa încît în curentul format de școala lui Lu Xiangshan exprimarea scrisă este aproape complet abandonată.

De la sfîrșitul secolului al XI-lea și în tot cursul secolului al XII-lea, „studierea lui Dao" (*daoxue*) tinde să fie înlocuită cu „transmiterea legitimă a lui Dao" (*daotong*), după modelul legitimității dinastice (*zhengtong*), întemeiată pe receptarea mandatului ceresc[16]. Zhu Xi construiește atunci o filiație proprie, în acord nu cu textele sau cu faptele istorice, ci cu propria sa idee despre Dao. În lucrarea *Jinsi lu* (*Reflecții asupra a ceea ce ne atinge de aproape*)[17], printre autorii dinastiei Song de Nord nu sînt reținuți decît cei care, în opinia sa, au reaprins făclia lui Dao stinsă după moartea lui Mencius : Zhou Dunyi (pentru că a dezvoltat noțiunea de Culme supremă), frații Cheng (pentru că au regîndit Principiul), precum și Zhang Zai, dintre ei fiind exclus Shao Yong, considerat prea influențat de ocultismul taoist. În ciuda oricărei evidențe, despre frații Cheng se afirmă că au primit învățăturile lui Zhou Dunyi despre Diagrama Culmii supreme – deși ei nu au făcut niciodată aluzie la acest lucru și nici nu l-au recunoscut vreodată pe Zhou Dunyi drept maestru –, iar pe de altă parte, Zhang Zai este situat în urma nepoților săi. Zhu Xi face în așa fel încît transmiterea să culmineze în mod implicit cu propria sa persoană, fără să facă vreo mențiune despre maestrul său Li Tong sau despre contemporanii săi la fel de importanți precum Lu Xiangshan.

16. Se pare că termenul *daotong* a fost utilizat pentru prima dată în 1136, la puțină vreme după nașterea lui Zhu Xi, cu o referire puternic politizată la maeștrii din Luoyang, începînd cu frații Cheng. În 1131, prin decret imperial, lui Cheng Yi, victimă a partizanilor lui Wang Anshi la sfîrșitul dinastiei Song de Nord, i-au fost conferite onoruri postume. Despre construirea unei „genealogii a lui Dao", începînd cu dinastia Song de Sud, *cf.* Thomas A. WILSON, *Genealogy of the Way. The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1995.

17. *Jinsi lu*, antologie destinată edificării morale a cititorilor, este un model al genului, reprodus și copiat de multe ori, cu repercusiuni considerabile, de vreme ce face obiectul a nenumărate comentarii pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, inclusiv în Coreea și Japonia. Expresia *jinsi* este preluată din *Analectele* lui Confucius (XIX, 6) : „Zi Xia spune : «Îmbogățiți-vă învățătura și perseverați în ceea ce v-ați ales drept țel. Întrebați deschis asupra temeiului a tot ce vă interesează și chibzuiți cum e mai potrivit înainte de a acționa. În asta se află Ren – Omenia !»". Lucrarea *Jinsi lu*, multă vreme considerată textul de bază pentru studierea filozofiei din timpul dinastiei Song, a cunoscut mai multe ediții, mai ales pe cele ale lui Ye Cai (jumătatea secolului al XIII-lea) și Jiang Yong (1681-1762). Ultima a servit ca bază ediției moderne Sibu beiyao și ediției Guangwen shuju, Taipei, 1972, ca și traducerii în engleză a lui CHAN Wing-tsit, *Reflections on Things at Hand*, New York, 1967. Ediția lui Ye Cai a servit ca bază traducerii în germană a lui Olaf GRAF, *Djin-si lu. Die sungkonfuzianische Summa*, 3 vol., Tokyo, Sophia, 1953-1954. De același autor, *cf. Tao und jen. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1970.

Culmea supremă, unitate a principiului și a energiei

Explicitînd noțiunile elaborate cu un secol mai devreme și clarificînd raporturile dintre ele, Zhu Xi înfăptuiește fără îndoială o colosală muncă de sinteză, fapt pentru care a mai fost supranumit și Toma d'Aquino al chinezilor. În timp ce Lu Xiangshan încearcă să regăsească de la bun început izvorul viu care pentru el este spiritul, Zhu Xi își dedică întreaga viață descoperirii „nodului central" în care se articulează natura spiritului și funcționarea acestuia. El află acest punct de convergență în Culmea supremă (*taiji*), noțiune fundamentală pentru tradiția *Clasicei Schimbărilor* și reactivată de către Zhou Dunyi, care încearcă să facă din ea un echivalent al Principiului atît de important pentru frații Cheng. Cele două noțiuni desemnează, într-adevăr, o unitate aflată la baza multiplicității, dar, în timp ce denumirea de „Culme supremă" implică faptul că orice lucru rezultat din divizarea unei unități primordiale provine din una și aceeași origine, denumirea de „Principiu" semnifică faptul că lucrurile sînt parcurse de una și aceeași raționalitate datorită căreia poți trece de la cunoscut la necunoscut:

> Culmea supremă este pur și simplu principiul Cerului, al Pămîntului și al celor zece mii de ființe. [...] Culmea supremă nu este decît un alt cuvînt pentru „Principiu"[18].

Zhu Xi concepe Culmea supremă ca principiu al tuturor principiilor sau ca „principiu suprem" (pe care frații Cheng, care nu vor să vorbească de Culmea supremă, îl numesc „principiu ceresc"), dar în același timp și ca unitate a celor zece mii de ființe în energia vitală (*qi*). În Culmea supremă se întemeiază unitatea principiului și a energiei, a ceea ce se află dincolo și dincoace de formele vizibile, a lui Unu și a multiplului, a „constituției" și a „funcției". Or, pentru a gîndi principiul și energia ca fiind două, și totuși una, prima desemnînd aspectul constitutiv (*ti*), iar a doua aspectul funcțional (*yong*)[19], Zhu Xi nu poate decît să recurgă la noțiunea de Culme supremă, de unde și locul central pe care el îl acordă primul lui Zhou Dunyi:

> Culmea supremă se referă la Dao care este dincolo de formele vizibile; Yin și Yang se referă la obiectele concrete care se află dincoace de formele vizibile[20].

---

18. *Zhuzi yulei* 1, pp. 1-2.
19. *Cf.* David GEDALECIA, „Excursion into Substance and Function: The Development of the *T'i-Yung* Paradigm in Chu Hsi", in *Philosophy East and West*, 24, 4 (1974), pp. 443-451.
20. Comentariul lui Zhu Xi la *Explicarea Diagramei Culmii supreme* (*Taijitu shuo*), in *Zhou Dunyi ji* (*Operele lui Zhou Dunyi*), Zhonghua shuju, Beijing, 1990, p. 3.

> Între Cer și Pămînt, există principiu și energie totodată. Principiul se referă la Dao dincolo de formele vizibile, este rădăcina din care provine orice lucru. Energia se referă la obiectele concrete ce se află dincoace de formele vizibile, este mijlocul prin care ia naștere orice lucru. Astfel, în procesul zămislirii lor, oamenii și lucrurile sînt în mod obligatoriu înzestrați cu acest principiu care le dă natura și cu această energie care le dă formele vizibile. Deși nu se concep în afara unui corp, această natură și aceste forme se deosebesc clar, una ținînd de Dao, iar celelalte de obiectele concrete, deosebire ce nu poate fi trecută cu vederea[21].
> Privit de dincolo de forme, ceea ce este vid și calm este constitutiv, pe cînd ceea ce se realizează în fapte și lucruri este funcțional. Dar, văzute de dincoace de forme, se poate spune și că faptele și lucrurile sînt constitutive, pe cînd principiul care se realizează și se revelează este funcțional. [...] Între partea de dincolo și cea de dincoace a formelor, există cu adevărat o deosebire. Trebuie să vezi limpede că una este constitutivă, iar cealaltă funcțională înainte să poți spune că provin din aceeași sursă. Trebuie să vezi clar că una este figura vizibilă, iar cealaltă principiul înainte să poți spune că nu există interval între ele[22].

Aceasta explicitează în mod evident prefața lui Cheng Yi la comentariul său despre *Cartea Schimbărilor*:

> Infinit subtil, astfel este principiul. Infinit manifestă, astfel este figura. Constituția și funcția provin din aceeași sursă, între manifest și subtil nu există interval[23].

Constituția și funcția formează un fel de binom paradigmatic, asemănător lui Yin și Yang, unde pot fi regrupate perechile obișnuite: Cer/Pămînt, subtil/manifest etc. Totuși, Zhu Xi insistă asupra faptului că nu este vorba de categorii distincte, ci de două aspecte ale aceleiași realități ultime care este Dao. Nu numai că nu există constituție fără funcție sau invers, dar se poate emite ideea potrivit căreia constituția este funcție constitutivă, iar funcția – constituție funcțională:

> Culmea supremă conține în sine principiul mișcării și al repausului, dar nu trebuie să vedem în mișcare și repaus o distincție între constituție și funcție, repausul fiind constituția Culmii supreme, iar mișcarea funcția sa. Să luăm ca exemplu un evantai: nu există decît un singur evantai; cînd îl agiți este funcție, dar cînd îl lași jos este constituție. Cînd îl lași, nu este decît un principiu unic; iar cînd îl agiți nu este decît tot acest singur principiu[24].

Distincția dintre Dao „dincolo de formele vizibile" și obiectele concrete „dincoace de formele vizibile" este reluată din *Marele Comentariu* la *Clasica Schimbărilor* (vezi capitolul 11, nota 43).

21. Scrisoare de răspuns lui Huang Daofu, in *Zhuji wenji* 58, ed. SBBY, p. 4b.
22. Răspunsurile 40 și 41 adresate lui Lü Zuqian, in *Zhuji wenji*, 48, ed. SBBY, pp. 16b-17b.
23. Prefață la *Yichuan Yizhuan* (*Comentariul lui Cheng Yi la Cartea Schimbărilor*), in *Er Cheng ji*, p. 689.
24. *Zhuzi yulei* 94, p. 2372.

Principiul este pentru energie ceea ce constituția este pentru funcție:

> În univers nu s-a găsit niciodată energie fără principiu, nici principiu fără energie. [...] Cînd există principiu, există energie, dar principiul este fundamental. În fond, nu se poate spune că unul este anterior, iar celălalt posterior. Numai dacă ținem absolut să ajungem la origine sîntem obligați să desemnăm principiul ca anterior. Ceea ce nu înseamnă că principiul este o entitate aparte; dimpotrivă, el este inerent energiei. În lipsa acestei energii, principiul nu se va putea lega de nimic. [...] Cum am putea ști dacă principiul vine cel dintîi, iar energia după aceea sau invers? Acest lucru nu poate fi verificat. Dar, în planul ideii, eu bănuiesc că energia operează în funcție de principiu. Cînd există concentrare de energie, există și principiu. În timp ce energia are capacitatea, coagulîndu-se, să creeze și să înfăptuiască, principiul nu are nici intenționalitate, nici proiect, nici capacitate creatoare[25].

În această formulare șovăitoare percepem o gîndire ce se caută, dar nu rămîne nici o îndoială că distincția dintre principiu și energie, între ceea ce se află dincolo și ceea ce se află dincoace de forme nu ar putea în nici un caz să corespundă distincției proprii limbajului filozofic occidental între transcendență și imanență, metafizică și fizică: Zhu Xi arată limpede că există o realitate unică privită sub cele două aspecte ale sale, constitutiv și funcțional. Acest principiu umplut de energie posedă, într-adevăr, o realitate substanțială care îl opune din toate punctele de vedere vacuității budiste pe care Zhu Xi o denunță ca pură constituție disociată de orice funcție. Este tocmai punctul ce constituie obiectul controversei prin corespondență dintre Lu Xiangshan și Zhu Xi, în anii 1188-1189, asupra formulei inaugurale a *Explicației Diagramei Culmii supreme* de Zhou Dunyi, „Fără de Culme, și totuși Culme supremă"[26].

„Culme supremă" sau „Fără de Culme"?

Controversa este inițiată de către Lu Xiangshan pentru care noțiunea de „Fără de Culme", extrasă din *Laozi* 28, este o concesie inadmisibilă făcută taoismului. Bipartiția noțiunii de Culme i se pare inutilă, chiar periculoasă, în măsura în care Culmea supremă, însoțită de negarea sa, riscă astfel să fie scoasă în afara lui Dao. Obiecția lui Lu îl vizează în realitate pe Zhu Xi căruia el îi reproșează că vorbește de Culmea supremă nu în termeni de energie, așa cum fusese cazul pînă la Zhou Dunyi, ci în termeni de principiu, cu riscul de a face din ea o noțiune transcendentă. Pentru Zhu Xi însă, greșeala lui Lu Xiangshan este tocmai faptul că disociază, ca și budiștii, constituția (principiul) și funcția (energia): el trebuie deci să-și convingă interlocutorul că Fără de Culmea (constituția)

nu este o entitate separată și superioară Culmii supreme (funcția), ci un mod de a-i denumi unitatea nediferențiată. Zhu Xi ține în mod manifest la noțiunea de Culme supremă ca Fără de Culme pentru a-i menține nedeterminarea care singură păstrează posibilitatea infinită de producere și transformare:

> Dacă Maestrul Zhou [Dunyi] determină [Culmea supremă ca fiind] Fără de Culme, acest lucru se întîmplă tocmai pentru că nu are nici un loc al său, nici un aspect, considerînd că există înaintea lucrurilor, dar durează și după apariția lor; că există în afara lui Yin și Yang, dar operează înlăuntrul lor; că străbate totul și că este prezent pretutindeni fără să i se poată atribui la pornire vreun sunet, vreun miros, vreo umbră sau vreun ecou[27].

„Fără vreun sunet sau vreun miros": această caracterizare a operațiilor Cerului va ajunge să desemneze principiul prim al tuturor lucrurilor în nedeterminarea specifică oricărui absolut. Este pericolul pe care îl simte Lu Xiangshan: acela al unui „principiu ceresc" de „dincolo de forme", disociat de lumea „de dincoace de forme", cea a realității cosmice și umane. Pentru Lu, acest principiu are izul puternic taoist al unui Dao disociat de acțiunea umană. Or, Zhu Xi tocmai că nu vrea să vadă în Fără de Culme și în Culmea supremă etape distincte în emergența a ceea ce este manifest pornind de la latent, și întregul său efort este să arate că, spre deosebire de ce gîndește interlocutorul său, nu există nici un dualism, primul nefiind decît realitatea de dinaintea manifestării formelor, iar cel de-al doilea – această realitate de după manifestarea lor.

> Cînd Laozi vorbește de a fi și de a nu fi, el le consideră două entități distincte; cînd maestrul Zhou vorbește de a fi și de a nu fi, el le consideră ca find unul și același lucru. [...] A spune „Fără de Culme, și totuși Culme supremă" este ca și cum ai vorbi de „acțiunea inacțiunii"[28].

Noțiunea de Culme supremă îi permite, așadar, lui Zhu Xi să ducă pe un plan cosmologic, și nu numai etic, ca pînă atunci, formula lui Cheng Yi „Principiul este unu, dar diferențierile sale multiple", ilustrată prin metafora grăuntelui, preferată de filozofii chinezi:

> Nu există decît un principiu unic, pe care cele zece mii de ființe și-l împart ca substanță, dar [în același timp] fiecare dintre cele zece mii de ființe își are propriul principiu. [...] Totul sfîrșește însă prin a se reduce la un singur principiu care se răspîndește peste tot. E ca un grăunte de mei din care iese un colț, iar din colț iese o floare. După ce floarea poartă semințe, acestea redevin mei, revenindu-se la forma dintru început. Un spic poartă o sută de semințe, iar fiecare dintre ele formează o entitate

27. A 5-a scrisoare a lui Zhu către Lu, in *Lu Jiuyuan ji*, p. 553. Expresia „fără vreun sunet sau vreun miros" este un citat, ce îi plăcea foarte mult lui Zhu Xi, din *Mijlocul Neschimbător*, § 33, care citează la rîndul său *Cartea Cîntecelor*, nr. 235.
28. A 6-a scrisoare a lui Zhu către Lu, in *Lu Jiuyuan ji*, pp. 555 și 558.

completă. Dacă aceste o sută de semințe sînt semănate, ele dau la rîndul lor fiecare cîte o sută de semințe. Acestea vor continua să se reproducă astfel la nesfîrșit. La început este o singură sămînță care se subdivide fără încetare. Fiecare entitate posedă un principiu care îi este propriu, dar toate se reduc la un principiu unic[29].

Relațiile dintre părți și întreg nu mai sînt percepute doar ca fuziunea infinitei multiplicități a entităților în armonia universală, ci la fel și ca unitatea macrocosmosului, ale cărui lucruri sînt fiecare un microcosmos. Ceea ce este echivalent cu ideea potrivit căreia Culmea supremă înglobează orice lucru într-un întreg, dar în același timp fiecare lucru individual cuprinde Culmea supremă:

În mod fundamental, nu există decît o Culme supremă unică, dar ea a fost primită de fiecare dintre cele zece mii de ființe, astfel încît fiecare o posedă în totalitate. Așa este și cu luna: nu există decît una pe cer, dar cînd razele sale se împrăștie peste rîuri și lacuri, este vizibilă din orice loc, fără să poți spune că este împărțită[30].

Imaginea lunii amintește analogia utilizată de școala budistă Huayan: Unu este pentru multiplu ceea ce luna este pentru razele sale în cele zece mii de rîuri, fiecare rază reflectînd imaginea nu numai a lunii, ci și a tuturor celorlalte raze ale sale. Dar asemănarea se oprește aici, căci Zhu Xi dorește nu să arate că Unu și multiplul se reîntîlnesc în vacuitatea budistă, ci, dimpotrivă, să afirme unitatea constituției și a funcției care va fi însuși fundamentul întregii reflecții confucianiste din epoca Ming asupra unității cunoașterii și a acțiunii.

Spiritul, unitatea principiului ceresc și al dorințelor umane

Problema naturii umane (*xing*), atît de fundamentală pentru etica de sorginte confucianistă, împarte spiritele în mai multe tabere, începînd cu Mencius și Xunzi și pînă la primii gînditori *daoxue* din timpul dinastiei Song Cheng Yi, care ridică Principiul la rangul de noțiune supremă, regîndește întreaga concepție menciană, văzînd atît în Cer, cît și în natura și spiritul nostru (*xin*) aspecte ale Principiului:

Mencius spunea că spiritul, natura și Cerul nu țin decît de un singur principiu[31].

Zhu Xi adaugă la această nouă construcție Culmea supremă, din care face, în domeniul eticii, sursa „simțului omenescului" (*ren*). În timp

29. *Zhuzi yulei* 94, p. 2374.
30. *Zhuzi yulei* 94, p. 2409.
31. *Yishu* 22 A, în *Er Cheng ji*, p. 296.

ce Mencius îl leagă pe acesta de mintea, iar Cheng Yi de natura omului[32], noțiunea de Culme supremă (unitate a constituției și a funcției) îi permite lui Zhu Xi să conceapă spiritul ca pe o unitate a naturii (constituția) și a emoțiilor (funcția):

> Spiritul este stăpînul trupului. El își află constituția în natura omenească și funcționarea în emoții[33].

Zhu Xi nu face decît să reia ideile lui Zhang Zai, pentru care „spiritul este ceea ce dirijează natura și emoțiile", și pe cele ale lui Cheng Yi, pentru care „spiritul este unul, desemnînd cînd constituția, cînd funcțiile"[34]:

> Natura (firea) este ceea ce nu se află încă în mișcare, emoțiile sînt ceea ce se află deja în mișcare; cît despre spirit, el le îmbrățișează pe amîndouă. Astfel, spiritul care nu este încă în mișcare este natură, iar cînd este în mișcare este emoții; este ceea ce [Zhang Zai] numește „spiritul care dirijează natura și emoțiile". Dorințele sînt produse de emoții. Spiritul este precum apa, natura este apa în calmul ei, emoțiile reprezintă apa care curge, iar dorințele apa ce se învîrtejește. Or, în aceste valuri, unele sînt bune, iar altele rele. Printre dorințe sînt unele bune, ca atunci cînd „ajunge să doresc să ating *Ren*-idealul Virtuții și-l simt deja apropiat", iar altele rele, care țîșnesc afară în trombe violente; cea mai mare parte a timpului, acestea nimicesc principiul ceresc precum apa ce sfărîmă digurile și distruge totul în calea ei. Cînd Mencius spune că „emoțiile te aduc în starea de a face bine", el se gîndește la emoțiile pline de rectitudine care decurg din firea noastră și dintre care nici una nu este la origine rea[35].

Spre deosebire de Lu Xiangshan care, așa cum se va vedea, se mulțumește să pună spiritul și principiul în raport de echivalență, Zhu Xi consideră că în spirit numai natura este principiu prin faptul că este dată de Cer. Fraza inaugurală din *Mijlocul Neschimbător*, „Ceea ce este împărțit de Cer se cheamă fire", este interpretată astfel:

> Firea este Principiul. Cerul, prin Yin/Yang și cei Cinci Agenți, dă naștere și transformare celor zece mii de ființe care capătă formă prin energie, fiind în același timp înzestrate cu principiu[36].

---

32. *Cf. Mengzi* VI A 11 și *Yishu* 18, in *Er Cheng ji*, p. 182.
33. *Zhuzi wenji* 56, ed. SBBY, p. 14 b.
34. Vezi citatul din Zhang Zai la capitolul 17, nota 89, și scrisoarea lui Cheng Yi către Lü Dalin, *Yichuan wenji* (*Scrierile lui Cheng Yi*) 9, in *Er Cheng ji*, p. 609.
35. *Zhuzi yulei* 5, pp. 93-94. Citatul „ajunge să doresc să ating *Ren*-idealul Virtuții și-l simt deja apropiat" provine din *Analectele* lui Confucius, VII, 29; fraza lui Mencius, „emoțiile te aduc în starea de a face bine", este extrasă din *Mengzi* VI A 6. Compararea spiritului cu apa este reluată de către Cheng Yi, vezi capitolul 18, nota 36.
36. Comentariu despre *Zhongyong* (*Mijlocul Neschimbător*), § 1, in *Sishu zhangju jizhu* (*Marele Compendiu despre Cele Patru Cărți*), Zhonghua shuju, col. „Xinbian zhuji jicheng", Beijing, 1983, p. 17.

Datorită faptului că Zhu Xi concepe natura ca „principiu ceresc", altfel spus ca „simţ al omenescului" (*ren*), unitatea fundamentală a spiritului permite la rîndul ei înţelegerea conceptului de *ren* – deja perceput ca energie de fraţii Cheng – în termeni de principiu. Moştenitor al unei concepţii globalizatoare rezumate în formula lui Cheng Hao, „acela care are simţul omenescului face corp cu Cerul-Pămînt şi cu cele zece mii de fiinţe"[37], Zhu Xi defineşte *ren* ca „principiul dragostei şi al virtuţii spiritului", adică spiritul Cerului-Pămînt care dă naştere lucrurilor, ceea ce înseamnă să pui temeiul eticii confucianiste în universalitatea Principiului[38].

Pentru Zhu Xi, este esenţial ca spiritul să fie prezentat ca punct de convergenţă a principiului (adică natura provenită din Cer) cu energia (a cărei puritate mai mică sau mai mare diferenţiază fiinţele). Energia îmbracă, într-adevăr, grade diferite „de fineţe şi grosolănie" în funcţie de obstacolele şi obstrucţiile pe care le întîlneşte la diferite fiinţe şi care determină vizibilitatea mai mică sau mai mare a principiului. Astfel se explică deosebirile de inteligenţă dintre om şi animal, dar şi dintre oameni[39].

Miza tuturor acestor dezvoltări ale raportului principiu – energie (sau natură – emoţii) este de a da seamă *în acelaşi timp* de faptul că firea noastră este unică şi bună deoarece vine de la Cer, dar, totodată, şi de faptul că ni se întîmplă să facem rău. Cum să explic că trebuie să fac un efort ca să-mi regăsesc natura funciară care este principiu? În fapt se pune problema de a stabili o continuitate între spontaneitatea energiei şi exigenţa principiului moral. Pentru început, despre ce natură vorbim? Este vorba de „natura fizică" (*qizhi zhi xing*) la care se referă Zhang Zai şi fraţii Cheng, lotul înnăscut de energie care variază de la un individ la altul şi care poate fi bun, rău sau şi una, şi alta? Ori este vorba în esenţă de „natura decretată de Cer" (*tianminmg zhi xing*) sau de „natura moralităţii şi principiului" (*yili zhi xing*)? Se poate spune astfel că există natura biologică, care ţine de energie, şi natura funciară, care ţine de principiu. În timp ce prima este ceea ce avem noi comun cu restul fiinţelor şi lucrurilor, specificitatea noastră omenească stă în cea de-a doua. Aşa se explică decalajul dintre Mencius care, cînd afirmă că firea omului este bună, se gîndeşte la natura provenită din Cer, şi Xunzi care afirmă contrariul referindu-se la natura fizică. Aşadar, numai luînd în calcul atît energia, cît şi principiul vom putea avea o viziune completă asupra naturii noastre:

> Natura este principiul pe care omul îl deţine de la Cer. Viaţa este energia pe care omul o deţine de la Cer. Natura este dincolo de formele vizibile,

37 *Cf.* capitolul 18, nota 58.

38 Vezi comentariul lui Zhu Xi despre începutul *Analectelor* lui Confucius, *Lunyu jizhu* 1, in *Sishu zhangju jizhu*, p. 48, şi *Tratat despre simţul omenescului* (*Renshuo*), in *Zhuzi wenji* 67, ed. SBBY, pp. 20a.

39. *Cf. Zhuzi yulei* 4, pp. 65-66.

> energia dincoace. Omul, ca toate celelalte ființe, vine pe lume înzestrat cu această natură și energie. În termeni de energie, omul și celelalte ființe nu se deosebesc prea mult prin facultățile de conștiință și mișcare; dar, în termeni de principiu, celelalte ființe posedă oare întreg simțul omenescului, al dreptății, al ritualului, întreg discernămîntul [omului]? Iată motivul pentru care natura omului este bună sub toate aspectele și inteligența sa superioară printre cele zece mii de ființe[40].

Omul se deosebește de celelalte ființe prin reacțiile sale, care au proprietatea de a se schimba o dată cu cunoașterea. Principiul care structurează energia fiecăruia nu este decît o parte a principiului ceresc care, prin procesul de cunoaștere, modifică progresiv reacțiile spontane de la egoism la universalitate, pe măsură ce energia i se rafinează:

> Natura nu este nimic altceva decît principiul. Așa stînd lucrurile, fără energia și materia Cerului-Pămînt, acest principiu nu ar mai fi inerent pentru nimic. Acolo unde energia este primită în puritatea și limpezimea ei, nu există nici întunecime, nici împotrivire, iar principiul se poate manifesta fără opreliști. Cînd împotrivirea este neglijabilă, triumfă principiul ceresc; cînd devine mai consecventă, ies la suprafață dorințele egoiste. Se vede prin aceasta că natura originară este în întregime bună[41].

Aici, problema raportului dintre dorințele omenești și principiul ceresc trebuie înțeleasă ca fiind raportul dintre întreg și părți și trebuie pusă în legătură cu „unitatea Principiului și diversitatea particularizărilor sale" a lui Cheng Yi, în care realitatea multiplului și a particularului (sinele în întreaga sa individualitate și dorințele particulare) este afirmată în aceeași măsură ca și universalitatea Principiului (natura morală).

„Spiritul lui Dao" și „spiritul uman"

Spiritul este principiu și, totodată, energie, dar trebuie purificat în mod constant prin efortul moral pentru a menține controlul unuia asupra celuilalt. Zhu Xi ajunge astfel să reia diferențierea, deja operată de Cheng Yi, între „spiritul lui Dao" (*daoxin*) și „spiritul uman" (*renxin*). Primul, care corespunde naturii morale cu care omul este înzestrat de către Cer, este ceea ce Zhu Xi înțelege prin principiu; al doilea acoperă partea psiho-fizică a naturii umane, făcută din emoții și dorințe care țin de energie și care, nefiind în mod intrinsec rele, pot deveni totuși egoiste fără controlul spiritului lui Dao[42].

---

40. Comentariu despre *Mengzi* VI A3, in *Sishu zhangju jizhu*, p. 326.
41. *Zhuzi yulei* 4, p. 66.
42. Distincția pe care Zhu Xi o introduce între cei „patru germeni" din *Mengzi* II A2 (simțul omenescului, al dreptății, al ritualului, al discernămîntului) care sînt expresii ale principiului și cele „șapte emoții" din *Liji* (*Tratatul Riturilor*), capitolul „Liyun" (bucuria, mînia, supărarea, teama, dragostea, ura, dorința), care

Cu toate acestea, ar fi incorect să credem că spiritul lui Dao este bun, în timp ce spiritul uman este rău[43]: Zhu Xi se află mai degrabă în căutarea unui echilibru subtil între cele două, astfel încît să evite dublul pericol al activismului utilitarist și al dezangajării taoiste sau budiste. Trebuie „să punem piciorul" în lumea omenească și, totodată, „să găsim o ancorare pentru corp și spirit" în lumea naturală. În opinia lui Zhu Xi, a renunța la orice normă este la fel de periculos ca a face economie de natural:

> Dacă nu folosim decît spiritul uman fără să recunoaștem spiritul lui Dao, vom cădea cu siguranță în delăsare și deviere. Pe de altă parte, dacă am ține seamă numai de spiritul lui Dao și am lăsa deoparte spiritul uman ar însemna să despărțim natura morală (*xing*) de natura dată (sau „destin", *ming*) în două entități distincte; ceea ce este numit spiritul lui Dao este atunci vid și fără existență reală, și cădem în acest caz în doctrina budistă și taoistă, fără nici o legătură cu instrucțiunile cuprinse în *Cartea lui Yu*[44].

„Instrucțiunile din *Cartea lui Yu* (*Yushu*)" fac aluzie la un pasaj de o autenticitate îndoielnică, „Sfaturile lui Yu cel mare" („Da Yu mo") din *Clasica Documentelor*, unde găsim un sfat dat de Shun succesorului său, Yu cel Mare, întemeietorul dinastiei antice Xia:

> Mintea omenească e zadarnic har
> Spiritul lui Dao e subtilul doar
> În Unu și esență pune-atunci voință
> Domnește-n Centrul lumii cu credință[45].

Aceste patru versete criptice formate din șaisprezece caractere au devenit în timpul dinastiei Song formula de raliere a renașterii confucianiste, interpretată de Cheng Yi în termenii următori:

> Spiritul uman, nefiind decît dorințe egoiste, prezintă riscul oricărei precarități; spiritul lui Dao, fiind principiu ceresc, are subtilitatea esențialului. În momentul cînd dorințele egoiste sînt eliminate, principiul ceresc apare în toată limpezimea sa[46].

---

sînt expresiile energiei, a provocat dezbateri înverșunate în secolele al XVI-lea și al XVII-lea în Coreea în controversa cunoscută sub numele de „patru-șapte"; *cf. Zhuzi yulei* 53, pp. 1296 *sq*.

43. Aceasta este într-o oarecare măsură tendința rigoristă întruchipată de unii propagatori ai școlii Cheng-Zhu în secolele al XII-lea și al XIII-lea. Thomas METZGER se ridică împotriva prezentării simpliste a „dualismului" gîndirii lui Zhu Xi sub forma unei opoziții între principiu (=binele) și energie (=răul), *cf. Escape from Predicament*, pp. 261-262, nota 210.
44. *Zhuzi yulei*, 62, p. 1488.
45. Primele trei fraze provin din *Xunzi* 21, care citează o „clasică pierdută", iar ultima din *Analectele* lui Confucius, XX, 1. Neautenticitatea acestui pasaj, asupra căruia însuși Zhu Xi avea unele îndoieli, a fost demonstrată cu claritate în timpul dinastiei Qing de Yan Ruoqu (1636-1704), vezi capitolul 21, p. 463.
46. *Yishu* 24, in *Er Cheng ji*, p. 312.

În fața acestei tendințe de disociere a celor două spirite, pe care o consideră periculoasă, Lu Xiangshan încearcă să regăsească izvorul principiului ceresc în spiritul uman conceput ca unitar:

> Principiul lui Dao nu este altul decît cel pe care îl avem în fața ochilor. Dacă nu am avea capacitatea să ne ridicăm perceperea pînă la nivelul sfinților, nu am vedea niciodată altceva decît principiul lui Dao care este sub ochii noștri. [...] Teoria principiului ceresc și a dorințelor umane nu este, evident, cea mai bună. Presupunînd că Cerul este principiu, iar omul dorințe, reiese că Cerul și Omul nu sînt același lucru. O atare idee își găsește sorgintea la Laozi. [...] Majoritatea comentatorilor au înțeles spiritul omului ca desemnînd dorințe, iar spiritul lui Dao ca principiu ceresc. Această interpretare este falsă. Spiritul este unu, cum ar putea avea omul două spirite?[47]

Unitatea spiritului în perspectiva lui Lu Xiangshan

Pentru a contracara ceea ce îi apare ca o bifurcare între Cer și Om, între principiul ceresc și spiritul uman, și pentru a corecta formula lui Cheng Yi, „Natura este principiu" (*xing ji li*), Lu Xiangshan își lansează propria formulă, care va rămîne ca un rezumat al gîndirii sale: „Spiritul este principiu" (*xin ji li*):

> Spirit nu e decît unul; principiu nu e decît unul. În ultimă instanță, totul se reduce la unu, sensul esențial nu poate fi doi. Acest spirit, acest principiu în nici un caz nu ar putea fi doi[48].

Pentru Lu Xiangshan realitatea se găsește în întregime în unitatea și continuitatea spiritului:

> Cele patru direcții împreună cu susul și josul se numesc „spațiu". Trecutul și viitorul se numesc „timp". Spațiul-timp este spiritul meu, spiritul meu este spațiul-timp. Acum mii de generații, au apărut sfinți care erau parte din acest spirit, din acest principiu. Peste mii de generații vor apărea sfinți care vor fi parte din acest spirit, din acest principiu. Toți sfinții care apar între cele Patru Mări vor fi parte din acest spirit, acest principiu. [...] Realitatea intrinsecă spațiului-timp este a mea; realitatea care îmi este intrinsecă este chiar cea a spațiului-timp[49].

Spre deosebire de Cheng Yi și Zhu Xi, Lu Xiangshan nu se arată prea interesat de noțiunea de natură, dificil de conceput fără cea a principiului ceresc. Pentru el, unitatea realității și bunătatea originară a naturii umane sînt prezente de la bun început, sînt ceva deja-dat și, ca

---

47. *Lu Jiuyuan ji* (*Operele lui Lu Xiangshan*), 34, pp. 395-396.
48. *Lu Jiuyuan ji* 1, pp. 4-5. Pentru formula lui Cheng Yi, vezi mai sus, capitolul 18, nota 56.
49. *Lu Jiuyuan ji* 22, p. 273. Dacă ar fi să dăm crezare biografiei sale, Lu ar fi spus aceste vorbe încă de la vîrsta de doisprezece ani, *cf. Lu Jiuyuan ji* 36, p. 483.

atare, ele nu pot fi înțelese decît în imediatul intuiției. Cînd un discipol îl întreabă care este deosebirea dintre „natură", „capacitate", „spirit", „emoție", Lu se mărginește să-i răspundă: „Toate înseamnă același lucru, numai felul în care sînt spuse este diferit". În mod evident, Lu nu este preocupat de aceste chestiuni intelectuale de terminologie: importanța vitală se află în pulsația „venelor" care „se găsește exclusiv în simțul omeniei și al dreptății"[50].

Acuzat că asimilează principiul cu Dao, Zhu Xi contraatacă, denunțînd la interlocutorul său influența budismului Chan. El este urmat de unul dintre cei mai străluciți discipolii ai săi, Chen Chun (1159-1223), care merge pînă la a apropia noțiunea spiritului, așa cum apare ea la Lu Xiangshan, de ideea budistă a conștiinței[51]. Ceea ce seamănă mai degrabă cu o anatemă decît cu o critică subiectivă: în fond, Lu se mulțumește să împingă pînă la limitele extreme ineismul mencian, dar el își revendică „gîndirea unică" cu tărie și chiar cu o nuanță de sfidare:

> Dacă învățătura mea se deosebește de celelalte, acest lucru se întîmplă pentru că la mine totul este spontan. Degeaba am spus mii de vorbe, ele nu exprimă decît ceea ce este în mine fără să adauge nici o înfloritură. Cineva spunea despre mine recent: „În afară de această singură frază (a lui Mencius pe care Lu o citează cu plăcere tot timpul), «Începe prin a consolida ceea ce este măreț în tine», altceva nu mai știe". Cînd mi s-a adus asta la cunoștință, am spus: „Nu-i nimic mai adevărat"[52].

Trebuie să recunoaștem însă că Lu Xiangshan păstrează unitatea funciară a spiritului cu prețul neglijării chestiunii răului, în legătură cu care nu adaugă mare lucru față de Mencius, mărginindu-se să afirme identitatea „naturii în Cer" și a „spiritului în Om". Recunoscînd posibilele efecte perverse ale unei energii vitale impure, el nu le consideră obstacole majore pentru unitatea spiritului și a principiului ceresc. Într-o reflecție intitulată „Este suficient să reflectezi pentru a-l obține (principiul)", el afirmă cu o convingere absolut menciană:

> Simțul moral și principiul așa cum sînt ele în spiritul uman sînt conferite de către Cer, și deci nu pot fi eliminate. Dacă unii se lasă păcăliți de lucrurile exterioare într-atît încît să contravină principiului și să încalce simțul moral este doar pentru că ei nu reflectează. Dacă sînt cît de cît în măsură să se întoarcă cu adevărat la ei înșiși și să facă un efort de reflecție, capacitatea lor de a distinge binele de rău și, în consecință, de a alege va avea mobilitatea invizibilului, claritatea luminii și limpezimea certitudinii.

---

50. *Lu Jiuyuan ji* 35, p. 444.
51. *Beixi ziyi* (*Semnificația termenilor după Maestrul din Beixi*), ed. *Congshu jicheng*, 1, pp. 9-10. Este vorba de un glosar foarte util de termeni și noțiuni-cheie utilizate în *daoxue*. Există o traducere în engleză realizată de CHAN Wing-tsit, *Neo-Confucian Terms Explained (The Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 1159-1223*, Columbia University Press, New York, 1986.
52. *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 400.

> Cei ce studiază astăzi nu-şi strunesc spiritul decît asupra unor fleacuri, fără să încerce să se opreasscă asupra lucrurilor concrete. Mencius a spus: „Cel ce-şi istoveşte puterea minţii îşi cunoaşte firea. Or, a-ţi cunoaşte firea înseamnă a cunoaşte Cerul". Spirit nu există decît unul: al meu, cel al prietenului meu, cel al înţeleptului de acum mii de ani, cel al înţeleptului ce va veni peste mii de ani, toate sînt parte ale aceluiaşi spirit. Spiritul are o constituţie imensă şi, dacă eu reuşesc cîtuşi de puţin să-i epuizez potenţialul, mă contopesc cu Cerul[53].

Spre deosebire de Lu Xiangshan pentru care spiritul *este* principiu, Zhu Xi concepe spiritul omenesc ca fiind locul de dezvăluire a principiului ceresc, care nu se poate manifesta totuşi din plin decît cu preţul unui efort susţinut al spiritului, dacă trebuie să se ţină seamă de existenţa impulsurilor rele. Pentru aceasta, devine necesar ca spiritul să fie distins de natură. Care, nefiind decît o altă expresie a principiului, a „ceea ce nu s-a manifestat încă" (*weifa*), este „dincolo de forme". În schimb, spiritul, pe care Zhu Xi, spre deosebire de Lu Xiangshan, îl consideră „ceva deja manifestat" (*yifa*), este „dincoace de forme"[54]; el trebuie conceput ca fiind un amestec de principiu şi energie susceptibil să producă emoţii ce se transformă fără prea mare greutate în „dorinţele egoiste" specifice omului.

În concluzie, după părerea lui Zhu Xi, Lu Xiangshan nu reuşeşte să menţină unitatea funciară a spiritului şi a principiului decît cu preţul unui subiectivism total care atrage constant după sine întrebarea: cînd spun „spiritul *este* principiu", nu vreau oare să spun mai degrabă că spiritul *meu* este principiu, în care caz nu înseamnă o uşă deschisă tuturor mistificărilor? Iată de ce Zhu Xi este în căutare constantă de norme, de referinţe, pentru a testa validitatea principiului: cunoaşterea intenţiei sfinţilor prin studierea Clasicelor, examinarea lucrurilor exterioare etc.

În perspectiva lui Lu Xiangshan, spiritul este primordial, la el reducîndu-se toate celelalte: „Ceea ce umple spiritul şi emană din el şi ceea ce se extinde în tot universul nu sînt nimic altceva decît principiu"[55]. Pentru Zhu Xi, această primordialitate a spiritului nu reprezintă decît o dată de plecare, care trebuie apoi să-şi găsească substanţă în procesul culturii morale, cuprinzînd întreaga lucrare a spiritului asupra sine însuşi, precum şi confruntarea sa cu lumea exterioară. În timp ce Lu concepe spiritul în perspectiva atemporală, anistorică, a unităţii antropo-cosmice, Zhu Xi, pentru care nimic nu este hotărît sau dat dinainte, nu pierde niciodată din vedere intenţia istorică şi obiectivul culturalist al proiectului confucianist.

---

53. *Lu Jiuyuan ji* 32 şi 35, pp. 376 şi 444. Citatul din Mencius este extras din *Mengzi* VII A1, vezi mai sus, capitolul 6, „Natură şi destin".
54. Vezi, pentru toate aceste noţiuni, capitolul 11, notele 41 şi 43.
55. *Lu Jiuyuan ji* 34, p. 423.

Disciplina mentală

Spre deosebire de ceea ce ar vrea să ne facă să credem Lu Xiangshan, Zhu Xi percepe spiritul lui Dao și spiritul uman ca unul și același spirit văzut sub două aspecte ale sale: aspectul moral, care îl face să se reunească cu spiritul ceresc, și aspectul strict biologic și instinctiv. Rămîne totuși faptul că la Zhu Xi, ca și la Cheng Yi, se simte o voință de control, conștientă de riscul permanent de a se prăbuși în anarhie. Metafora apei, a cărei tendință să curgă în jos este la Mencius la fel de naturală ca și bunătatea firii umane, se întunecă la Zhu Xi, care compară spiritul cu apa ce poate fi agitată de valuri rele[56]. Această umbră proiectată pe optimismul mencian se explică, fără îndoială, prin influența conjugată a lui Xunzi și a budismului[57]:

> Spiritul desemnează stăpînul. El rămîne astfel atît în mișcare, cît și în stare de calm – nu că n-ar fi necesar în starea de calm și ar redeveni necesar doar trecînd la mișcare. Prin „stăpîn" trebuie să înțelegem o putere de control inerentă spiritului care se răspîndește peste tot. Spiritul unifică și controlează natura și emoțiile, contopindu-se totuși cu ele într-o vagă entitate fără deosebiri[58].

Această obsesie a unui „stăpîn" ce ar conduce întreaga existență nu poate să nu evoce elaborarea ideii respective în secolul al III-lea de către Wang Bi, care lua de la Zhuangzi și Mencius noțiunea unui „spirit neclintit" (*budong xin*), chiar și sub efectul presiunilor exterioare[59]. Zhu Xi, la rîndul lui, vorbește despre un „principiu fix" plecînd de la care devine posibil să faci față „harababurii celor zece mii de transformări". Disciplina mentală necesară realizării acestui punct de echilibru în care spiritul uman se confundă cu spiritul lui Dao este calificată drept „regulă a spiritului" (*xinfa*), idee preluată din budism și taoism. Cheng Yi vedea deja în *Mijlocul Neschimbător* „regula spiritului transmisă de școala lui Confucius", aluzie la prima secțiune în care se vorbește despre „vigilența omului ales cînd este singur cu sine însuși"[60].

În gîndirea lui Zhu Xi spiritul intră deci în calcul nu numai în „constituția sa fundamentală" (*benti*), ci și în „aplicarea sa funcțională" în cadrul experienței concrete (*fayong*). Aceasta cere un „efort moral

---

56. Vezi pasajul din *Zhuzi yulei* 5 citat mai sus, nota 35.
57. Referitor la influența budismului asupra concepției confucianiste despre natura umană, *cf.* Thomas METZGER, *Escape from Predicament*, pp. 262-263, nota 222.
58. *Zhuzi yulei* 5, p. 94. Vezi de asemenea mai sus, notele 33 și 34.
59. În legătură cu ideea unui „stăpîn intern" în gîndirea antică preimperială, *cf.* Donald J. MUNRO, *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1969, pp. 59-64 și 89.
60. *Waishu* 11, in *Er Cheng ji*, p. 411. Pentru citatul din *Mijlocul Neschimbător*, § 1, vezi mai sus, capitolul 6, „Centralitate și autenticitate".

deliberat și susținut" (*gongfu*) ce se traduce printr-un anumit număr de practici, dintre care cele mai răspîndite sînt meditația în poziție așezat și notarea zilnică a examenului de conștiință, preluate în mod evident de la taoism și budism. Poziția *jingzuo* (literal „așezat în calm") este clar inspirată de noțiunea „așezat în uitare" (*zuowang*) a lui Zhuangzi și din meditația în poziție așezat (*zuochan*) din budismul Chan[61]. Astfel, Li Tong, maestrul lui Zhu Xi, „își purifica spiritul stînd așezat în liniște pentru a simți ceea ce putea fi starea în care plăcerea, mînia, tristețea și bucuria nu s-au manifestat încă. Și a înțeles cu timpul că această stare era marele temei a tot ce există în lume"[62]. Iată modul de folosire:

> Ghemuit în liniște, cu picioarele încrucișate, ochii trebuie să-ți privească vîrful nasului. Trebuie să-ți fixezi mintea pe partea de sub buric. După un timp, vei încerca o senzație de căldură și vei simți treptat eficacitatea [acestei metode][63].

Reluînd expresia fraților Cheng, trebuie să-ți faci spiritul să „vadă Principiul":

> Dacă, în clipele de trîndăvie, cînd nu citești, stai cu picioarele adunate sub tine în liniște, spiritul ți se alină, respirația ți se reglează și, încet-încet, ajungi să vezi, într-o iluminare, principiul de ordin universal[64].

Practica „așezat în liniște" conduce la experiențe ce pot fi calificate drept mistice, dat fiind faptul că permite regăsirea spiritului originar „încă nemanifestat", adică înainte ca activitatea mentală să se exprime sub formă de dorințe, gînduri sau simțăminte. Dar Zhu Xi se ferește să intre pe făgașul chietist socotit a fi asociat cu taoiștii și budiștii, punînd în valoare faptul că nici chiar chietudinea supremă nu poate fi separată de activitatea proprie omului confucianist:

> „Infimul început este mișcare încă imperceptibilă": imperceptibilă este mișcarea la început, cînd adevărul și neadevărul, binele și răul abia își

---

61. Despre conceptul „așezat în uitare" (*zuowang*) a lui Zhuangzi, vezi capitolul 4, „Să-ți păstrezi suflul vital"; despre meditația în poziție așezat (*zuochan*, în japoneză *zazen*) a budismului Chan, vezi capitolul 16, nota 45. Despre practica „așezat în liniște" în timpul dinastiei Song și Ming, *cf.* Jacques GERNET, „Techniques du recueillement, religion et philosophie: A propos du *jingzuo* néoconfucéen", reed. în *L'Intelligence de la Chine*, pp. 280-302, și Rodney L. TAYLOR, „The Sudden/Gradual Paradigm and Neo-Confucian Mind Cultivation", in *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, Albany, 1990, pp. 77-91.
62. Citat de Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 287. „Starea în care plăcerea, mînia, tristețea și bucuria nu s-au manifestat încă" face aluzie la *Mijlocul Neschimbător*, § 1, vezi capitolul 6, p. 138.
63. A 8-a scrisoare de răspuns către Huang Zigeng, in *Zhuzi wenji* 51, citată de Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, pp. 291-292.
64. *Zhuzi yulei* 11, citat de Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 290. Practica „așezat în liniște" era însoțită de exerciții de reglare a respirației despre care Zhu Xi a scris un scurt tratat intitulat *Tiaoxi zhen*.

fac apariția. [...] Acest început este la fel de imperceptibil ca un fir de păr, dar, după o observație aprofundată, viziunea se extinde și atunci principiul lui Dao se revelează firesc. Momentul „infimului început" este punctul de separare a binelui și a răului. Din clipa în care ai o percepție clară, se produce o examinare a lucrurilor și, plecînd de-aici, extinderea cunoașterii ; din prima decurge autenticitatea gîndirii, din cea de-a doua rectitudinea inimii și cultura morală, care la rîndul lor antrenează coeziunea familială, buna rînduială a țării și pacea universală[65].

Zhu Xi arată falsitatea ideii sincretiste potrivit căreia nu există diferență fundamentală între simțul omenescului confucianist și compasiunea budistă și că singura divergență ar fi de ordin pur funcțional, budismul nepropunînd nici un proiect practic. Pentru cel ce încearcă să regăsească o sursă de inspirație autentic confucianistă, distincția dintre principiul absolut și practica etică este inacceptabilă. Fuziunea totală cu principiul – sfințenia – nu se poate atinge decît în practica morală cea mai concretă, cotidiană și obișnuită. De unde și necesitatea, pentru cei ce încă nu posedă cunoașterea totală a sfinților, de a se dedica studierii principiului atît înăuntrul, cît și în afara lor înșile.

„Examinarea lucrurilor și extinderea cunoașterii"

Față de Lu Xiangshan, care ia hotărîrea să se reîntoarcă la izvorul viu al intuiției menciene, la capacitatea spiritului de a se filtra fără încetare și de a-și regăsi comuniunea primă cu forța cosmică, Zhu Xi este în căutarea unei norme exterioare spiritului. În acest sens, el pune în prim-plan „examinarea lucrurilor" (*gewu*). Ca și Cheng Yi, el ia această expresie din *Marea Învățătură* în sensul „atingerii" lucrurilor pentru desprinderea principiului[66]. Este descris astfel un demers etic încheiat cu o experiență mistică, ce ar putea fi apropiată de iluminarea budistă :

Fraza „Extinderea cunoașterii constă în examinarea lucrurilor" vrea să spună că, dacă vreau să-mi lărgesc cunoașterea, trebuie să merg pînă la capătul principiului oricărui lucru pe care îl am în față. Inteligența fiecărui om este înzestrată cu aptitudinea de a cunoaște, așa cum orice lucru de sub Cer este înzestrat cu principiu. Cîtă vreme mai există principii ce n-au fost explorate în profunzime, cunoașterea nu este exhaustivă. Iată de ce *Marea Învățătură*, în primele sale instrucțiuni, recomandă cu tărie celui ce învață, în fața oricărui lucru s-ar afla, să înceapă cu ceea ce

65. *Zhuzi yulei* 94, p. 2394. În legătură cu „infimul început", vezi capitolul 11, nota 34. Toată partea de sfîrșit a acestui pasaj este o parafrază a *Marii Învățături* (*Daxue*), vezi capitolul 2, nota 16.

66. Pentru interpretarea lui Cheng Yi, vezi capitolul 18, nota 33. *Cf.* William E. HOCKING, „Chu Hsi's Theory of Knowledge", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, I (1936), pp. 109-127 ; și D.C. LAU, „A Note on *Ke Wu*", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30 (1967), pp. 353-357.

cunoaşte din principiul lui şi să-l exploreze pînă în străfundurile sale cele mai îndepărtate, astfel încît să meargă cu căutarea pînă la limita extremă. După multă muncă şi timp îndelungat, într-o bună zi, dintr-o dată, el va pătrunde totul într-o aceeaşi unitate. În acel moment, din puhoiul lucrurilor nimic nu-i va mai fi inaccesibil – atît cele văzute, cît şi cele nevăzute, atît cele mai subtile, cît şi cele mai sumare –, iar din spiritul lui nimic nu va mai rămîne în umbră – totalitatea constituţiei, ca şi amploarea acţiunii sale. În aceasta constau „examinarea lucrurilor" şi „extinderea cunoaşterii"[67].

Evident, acea cunoaştere nu trebuie înţeleasă într-un sens empiric şi obiectiv: ar fi vorba mai degrabă de o „cunoaştere" ca intuiţie imediată. Cît despre examinarea principiului, el evocă de la bun început un proiect moral ce nu poate fi dus la bun sfîrşit decît în mod cumulativ, chiar dacă practica morală poate ajunge uneori la o iluminare instantanee. Prefaţa la *Marea Învăţătură* ilustrează o cale gradată pe care Zhu Xi o pune în paralel cu cele trei mari principii şi cu calea octuplă a învăţăturii budiste. Exigenţa de „a te perfecţiona pe tine însuţi pentru a fi în măsură să guvernezi oamenii" (*xiuji zhiren*) înseamnă că regenerarea societăţii trece printr-o disciplină practicată de fiecare în mod individual. Zhu Xi are mare grijă să diferenţieze acest drum de iluminarea instantanee a budismului Chan subliniind, într-un spirit eminamente mencian, responsabilitatea politică a suveranului pentru asigurarea educaţiei tuturor printr-o reţea de şcoli, începînd din capitală şi pînă în cel mai mic sat. În acest punct, el este în opoziţie cu concepţiile lui Chen Liang (1143-1194) şi Ye Shi (1150-1223) care, prin criteriile lor utilitariste de eficacitate şi prin preocupările economice, sociale şi politice, reprezintă continuatorii tendinţelor critice şi reformatoare ale lui Wang Anshi, oaia neagră a lui Zhu Xi[68].

Pentru Zhu Xi, riturile sînt „formele exterioare care manifestă principiul ceresc", adică simţul omenescului. Contrar concepţiei lui Xunzi, riturile nu mai ocupă centrul de gravitate, continuînd să îndeplinească o funcţie pedagogică şi socială. În această privinţă, Zhu Xi se arată preocupat de sănătatea morală a societăţii, contribuind activ la larga

67. Comentariu asupra celei de-a 5-a secţiuni a *Marelui Studiu*, „Daxue zhangju", in *Sishu zhangju jizhu* (*Culegeri de comentarii asupra celor Patru Cărţi*), pp. 6-7. Zhu Xi a operat asupra *Marelui Studiu* o analiză chirurgicală rămasă celebră: în afară de diferenţierea capitolelor în „clasice" (ultimele şase) şi „comentarii" (primele patru), el adaugă o a 5-a secţiune personală care îi permite să explicite ce înţelege el prin „examinarea lucrurilor" şi „extinderea cunoaşterii". Asupra acestui subiect poate fi consultat Daniel K. GARDNER, *Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

68. Controversa dintre Zhu Xi şi Chen Liang asupra idealului politic se exprimă într-o serie de scrisori, vezi mai ales *Zhuzi wenji* 36. *Cf.* Hoyt Cleveland TILLMAN, *Utilitarian Confucianism: Chen Liang's Challenge to Chu Hsi*, Harvard University Press, Cambridge, 1982. Despre Ye Shi, *cf.* Winston W. LO, *The Life and Thought of Yeh Shih*, Chinese University Press, Hong Kong, 1974.

răspîndire a riturilor în viața familială și educativă. Lucrările sale *Riturile familiale* (*Zhuzi jiali*) și *Studiul elementar* (*Xiaoxue*), deși compilate în mare parte de alții, au jucat un rol esențial în difuzarea în întreaga societate a eticii confucianiste începînd din dinastia Song și pînă în timpul dinastiei Qing[69].

Acest aspect al operei lui Zhu Xi dovedește tendința rigoristă a societății chinezești, începînd din secolul al XI-lea, cînd încep să proliferеze „convențiile comunale" (*xiangyue*), asociații de edificare morală al căror scop era „să se încurajeze reciproc la bine, să-și corecteze reciproc greșelile, să se trateze reciproc conform riturilor, să se întrajutoreze în caz de nenorocire"[70]. După cum menționează Jacques Gernet, care vede aici o paralelă cu Europa secolelor XVI-XVIII, „s-a purces la transformarea în trăire a celor prescrise, la instruirea oamenilor din popor, cărora li s-a impus o morală mai strictă. Începînd din secolele al XI-lea și al XII-lea, asupra femeilor, tinerilor și, în general, asupra subordonaților s-a exercitat o presiune socială mai puternică"[71]. Rigorismul moral din epoca Song, puternic sprijinit de școala Cheng-Zhu, pune în paralel o concepție absolutistă a loialității ministrului față de principe și fidelitatea unei femei față de bărbatul său, chiar defunct: „Așa cum nici o femeie virtuoasă nu se dăruiește la doi soți, spune Sima Guang, un ministru loial nu slujește la doi suverani"[72].

Gradualism și subitism, cunoaștere și acțiune

În ciuda opoziției nete în care succesorii lor au încercat să fixeze vederile fiecăruia dintre ei, Zhu Xi și Lu Xiangshan par să împărtășească în fond aceeași concepție monistă despre lume ca întreg indivizibil și pe deplin prezent în fiecare dintre părțile sale. Divergența dintre ei pare să vină mai degrabă din felul cum gîndeau această unitate. După părerea lui Zhu Xi, refuzînd să identifice răul și rămînînd preocupat

69. Referitor la riturile familiale, *cf.* Hui-chen Wnag LIU, „An Analysis of Chinese Clan Rules: Confucian Theories in Action", in David S. NIVISON și Arthur F. WRIGHT (coord.), *Confucianism in Action*, Stanford University Press, 1959. *Cf.* și Patricia EBREY, „Education through Ritual", in DE BARY și CHAFFEE, *Neo-Confucian Education* (referințe mai sus, nota 8).

70. *Cf.* Monika ÜBELHÖR, „The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung and its Educational Significance", in DE BARY și CHAFFEE, *Neo-Confucian Education*, pp. 371-388. Aceste asociații sfîrșesc prin a dubla structura, moștenită de la legismul antic, a organizațiilor *baojia*, care asigurau controlul și supravegherea reciprocă a populației prin gruparea de unități compuse din zece și o sută de familii, fiecare condusă de un responsabil. Cine cunoaște cît de cît organizarea societății în China comunistă din secolul XX va vedea aici unele asemănări!

71. *L'Intelligence de la Chine*, p. 260.

72. *Zizhi tongjian* (*Oglindă completă la îndemîna cîrmuitorilor*), 291, ed. Wenguang chubanshe, Taipei, 1972, p. 9511. Despre Sima Guang, vezi capitolul 17, „Marii oameni de acțiune din timpul dinastiei Song de Nord".

numai de unitatea spiritului, fără „să meargă pînă în străfundurile principiului", Lu Xiangshan nu-şi creează mijloacele de a vedea raportul dintre ele sub toate aspectele. Invers, acordînd o atenţie excesivă distanţei dintre rău şi principiu, Zhu Xi se expune riscului de „a disocia spiritul şi principiul în două entităţi distincte" şi, astfel, de a le face imposibilă unitatea.

După dispariţia lor, dezbaterea vie dintre doi maeştri tinde să se accentueze în rivalitatea dintre două şcoli, cea a principiului (*lixue*) şi cea a spiritului (*xinxue*). În timp ce prima pare să dea întîietate „căii cercetării şi a studiului" (*dao wenxue*), a doua pare să privilegieze „exaltarea naturii morale" (*zun dexing*)[73]. Această dublă expresie, împrumutată din *Mijlocul Neschimbător*, este comentată de Zhu Xi astfel:

> Exaltarea naturii morale este mijlocul de păstrare a spiritului în integritatea sa pentru a ridica pe cele mai înalte culmi ceea ce este măreţ în substanţa lui Dao. Folosirea căii cercetării şi studiului este mijlocul de a-ţi lărgi cunoaşterea pentru a merge pînă la capătul a ceea ce este mai infim în substanţa lui Dao. Acestea sînt cele două mari temeiuri ale culturii virtuţii şi întăririi lui Dao[74].

Zhu Xi pare că vrea să facă aici sinteza cea mai echilibrată cu putinţă între două principii de cercetare intelectuală şi de practică etică, ele fiind, după comparaţia făcută de el însuşi, la fel de solidare precum aripile unei păsări sau roţile unei trăsuri. Nu este vorba, nici mai mult, nici mai puţin, decît de un program total de cercetare a sfinţeniei. Insistînd asupra fundamentalei unităţi dintre practică şi cunoaştere, demersul lui Zhu Xi rămîne gradualist, cu riscul de a fi calificat drept „fragmentar" de către Lu Xiangshan, care preferă să afirme întîietatea ineismului moral:

> Dacă nu ştii să exalţi natura morală, cum poţi spune că urmezi calea cercetării şi a studiului?[75]

În acest ineism, Zhu Xi ghiceşte subitismul Chan pe care Lu se pare că ar fi încercat să-l introducă sub formă de învăţătură confucianistă, precum acel fals sărar din Fujian care îşi acoperise sarea de contrabandă cu peşte uscat[76]. Controversa prelungeşte tensiunea, deja percepută în *Analectele* lui Confucius, pe care o creează o dublă exigenţă: lărgirea

---

73. Continuatorii lui Zhu şi Lu vor insista asupra antagonismului dintre ei pînă în timpul dinastiilor Ming şi Qing; *cf.* mai ales prima povestire din perioada *daoxue*, intitulată *Song Yuan xue'an* (*Şcolile de cărturari din timpul dinastiilor Song şi Yuan*) al cărui autor este Huang Zongxi (1610-1695); vezi capitolul 17, nota 5, şi capitolul 21.
74. Scrisoare de răspuns lui Sun Jingfu, in *Zhuzi wenji* 63, ed. SBBY, p. 19a. Referire la *Mijlocul Neschimbător*, § 27.
75. *Lu Jiuyuan ji*, 34, p. 400.
76. *Cf. Zhuzi yulei* 124, p. 2978.

cunoașterii și a experienței și preocuparea de a le readuce la esențial, adică la simțul moral[77]. Între timp a apărut însă reformularea budistă, iar tensiunea se produce de-aici înainte între drumul gradat și cumulativ al edificării morale și iluminarea subită[78]. Există două concepții diferite ale devenirii simțului moral, după cum este înțeles de către intelect sau de către intuiție. Pentru Zhu Xi, este imposibil să faci economie de cunoaștere în procesul moral:

> Cunoașterea și acțiunea sînt întotdeauna indispensabile una alteia, așa cum sînt ochii și picioarele: fără picioare, ochii nu pot merge; fără ochi, picioarele nu pot vedea. În termeni de ordine ce trebuie urmată, cunoașterea vine cea dintîi; dar, în termeni de importanță, acțiunea este cea care are mai multă greutate[79].

Articularea cunoașterii și a acțiunii este ceea ce va da în esență apă la moară succesorilor lui Zhu Xi, dintre care cel mai important va fi Wang Yangming, în timpul dinastiei Ming. Fapt este că partea livrescă și intelectuală a sintezei realizate de Zhu Xi, contribuțiile sale la tradiția clasică și exploatarea ideologică pentru care va deveni obiect îi vor asigura o faimă mai mare decît adversarilor săi. Începînd cu mijlocul secolului al XIII-lea, gîndirea lui Zhu Xi este ridicată la rang de ortodoxie și începe să se răspîndească în întreaga lume „sinizată", în special în Coreea și în Japonia, unde cunoaște dezvoltări bogate și originale[80]. În 1241, în timp ce mongolii îi înving pe jürchenii din nord, Curtea imperială a împăraților Song de Sud, foarte preocupată să-și găsească un fundament ideologic care s-o legitimizeze, aderă în mod oficial la *daoxue*, introducînd efigiile principalilor săi reprezentanți în templul lui Confucius și încurajînd studierea textelor lor și a comentariilor. Numai că în 1279 dinastia Song se prăbușește sub loviturile năprasnice ale mongolilor. Aceștia întemeiaseră deja dinastia Yuan în nordul Chinei, cu capitala la Khanbalik (actualmente Beijing sau Pekin, „capitala din nord"), chiar cea pe care a putut-o admira Marco Polo (1254-1324) la întrevederea sa cu marele Kubilai Han (d. 1260-1294)[81]. Printr-un decret din 1313 al împăratului Renzong din dinastia Yuan, cele Patru Cărți și Clasicele în comentariile lui Zhu Xi sînt impuse în programul examenelor mandarinale, constituind o nouă ortodoxie ce avea să se mențină timp de șase secole, pînă la abolirea definitivă a sistemului examenelor în 1905.

---

77. Vezi capitolul 2, p. 63.
78. *Cf.* articolul lui Rodney L. TAYLOR citat mai sus, nota 61.
79. *Zhuzi yulei* 9, p. 148.
80. Ne gîndim mai ales la marele neoconfucianist coreean Yi T'oegye (1501-1570), în legătură cu care vezi Michael C. KALTON, *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi T'oegye*, Columbia University Press, New York, 1988.
81. *Cf.* John D. LANGLOIS (coord.), *China under Mongol Rule*, Princeton University Press, 1981.

20
Recentrarea asupra spiritului în gîndirea din timpul dinastiei Ming (secolele XIV-XV)

Moştenirea dinastiei Song între secolele al XIII-lea şi al XV-lea

Pentru clasa cărturarilor, venirea pe tron a dinastiei mongole Yuan (1264-1368) a reprezentat un traumatism major. Timp de un secol cît a durat dominaţia împăraţilor mongoli, cărturarii au fost ţinuţi departe de puterea politică şi ideologică, modalitatea de recrutare prin examene fiind practic anulată. „Într-un imperiu în care mongolii domneau ca stăpîni absoluţi, neîncredinţîndu-le chinezilor decît funcţii subalterne, era firesc ca stăpînitorii să arate puţin interes pentru cultura supuşilor lor. [...] De aceea favorurile acordate şcolii «neoconfucianiste» din dinastia Song nu trebuie să ne facă să credem altceva. Ele au intervenit tardiv, la începutul secolului al XIV-lea."[1] Chiar şi după decretul din 1313 care declara ortodoxe interpretările Clasicelor date de Zhu Xi şi după restabilirea concursurilor mandarinale în 1315, atitudinea de discriminare faţă de dinastia Han şi chinezii din sud continuă să se facă simţită. În schimb, în timpul stăpînirii mongole, spaţiul chinez cunoaşte un amestec fără precedent de etnii, culturi şi religii foarte diverse : la curtea mongolă, budismul lamaist tibetan devine preponderent, în timp ce pe întinderile vestice şi în sud se implantează comunităţi musulmane. Primele misiuni creştine, mai ales franciscane, care îşi fac apariţia în acea vreme, vor rămîne totuşi punctuale şi fără viitor pînă la marea „ofensivă" iezuită din secolul al XVII-lea[2].

Prăbuşirea dinastiei Song în 1279 sub loviturile invadatorilor mongoli, care zguduie profund viziunea idealistă şi universalistă a cărturarilor *daoxue*, determină o repliere spre căutarea individuală a sfinţeniei la aceia care, precum Liu Yin (1249-1293), preferă să se retragă în sihăstrie.

---

1. Jacques GERNET, *Le Monde chinois*, p. 332.
2. *Cf.* Paul DEMIÉVILLE, „La situation religieuse en Chine au temps de Marco Polo", in *Oriente Poliano* (Roma), 1975, pp. 193-234.

Alții acceptă să servească dinastia mongolă. Este cazul lui Xu Heng (1209-1281) care contribuie astfel la impunerea liniei lui Zhu Xi în detrimentul celei a lui Lu Xiangshan, poate prea meridională și individualistă pentru a se bucura de favoarea Curții mongole din nord. Un compromis între cele două extreme, eremitism și colaborarea cu forțele de ocupație, este reprezentat de Wu Cheng (1249-1333) care sfîrșește prin a deține pentru scurt timp un post la Academia imperială Hanlin, creată pentru a furniza Curții cărturari specialiști în literatură și cultură clasică[3].

Dinastia Ming (1368-1644) începe sub semnul restaurării identității chineze, al reconstrucției și al expansiunii teritoriale, precum și al unui dinamism economic în contrast evident cu întărirea autocrației imperiale. Poate că tocmai în prelungirea autoritarismului mongol dinastia Ming întărește centralizarea puterii în mîinile împăratului, creînd un Secretariat imperial susceptibil să se substituie organelor oficiale de guvernare[4]. Acest consiliu privat va ajunge în mai multe rînduri sub controlul eunucilor care tind să izoleze împăratul de tradiționalele curele de transmisie care sînt cărturarii-birocrați. Ultima perioadă a dinastiei va fi marcată de lupte tragice pentru putere între cele două grupuri de influențe.

Întărirea despotismului imperial după prăbușirea dinastiei Song se sprijină pe tradiția supranumită „Cheng-Zhu", erijată în ortodoxie și care stă la baza examenelor de stat și a lecțiilor predate împăraților de sfetnicii lor confucianiști. Ca și dinastia Han, dinastia Ming este întemeiată de un conducător al insurecției populare, un anume Zhu Yuanzhang (cunoscut ca împărat sub numele de Hongwu, 1368-1398), care își justifică interesul pentru Zhu Xi prin faptul că poartă același patronim! În timpul domniei lui Yongle (1403-1424) se desăvîrșește alcătuirea, de către Hu Guang (1370-1418) și alți membri ai Academiei Hanlin, a unor *sinteze* neoconfucianiste destinate în principiu pregătirii examenelor mandarinale: *Marele Compendiu despre natură și principiu*[5], *Marele*

3. Referitor la atitudinea cărturarilor *daoxue* în timpul dinastiei Yuan, *cf.* Frederick MOTE, „Confucian Eremitism in the Yüan Period", in Arthur F. WRIGHT (coord.), *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, 1960, pp. 202-240; și CHAN Hok-lam și W.T. DE BARY (coord.), *Yüan Thought: Chinese Thought and religion Under the Mongols*, Columbia University Press, New York, 1982. Despre Wu Cheng, vezi David GEDALECIA, „Wu Ch'eng: A Yuan Dynasty neo-Confucian Scholar", in *Journal of Chinese Philosophy*, 20 (1993), pp. 293-311.

4. Despre tranziția de la dinastia Yuan la Ming, *cf.* John W. DARDESS, *Conquerors and Confucians: Aspects of Political Change in Late Yüan China*, Columbia University Press, New York, 1973, și *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*, University of California Press, Berkeley, 1983.

5. *Marele Compendiu despre natură și principiu* (*Xingli daquan*), alcătuit în 1415, este cea mai importantă dintre numeroasele antologii inspirate din lucrarea *Jinsi lu* (*Reflecții asupra a ceea ce ne atinge de aproape*) de Zhu Xi și Lü Zuqian (vezi capitolul 19, nota 17). Trei secole mai tîrziu, în 1715, la porunca împăratului

Compendiu despre cele Cinci Clasice și *Marele Compendiu despre Cele Patru Cărți*. Ultima, mai ales, a devenit textul de bază al compunerilor de examen „în opt părți" (*bagu wen*) care consta în dezvoltarea în opt paragrafe a sensului unui citat extras dintr-o Clasică. Acest gen avea să dea naștere celui mai cumplit meșteșug de „rasoleală a examenelor", de competiție și arivism în rîndul candidaților, constituind ținta privilegiată a detractorilor examenelor pînă la abolirea lor definitivă în 1905[6]. Conform unui edict imperial din 1462 :

> Studentul trebuie să se străduiască să dobîndească știința și apoi să o pună în practică. El trebuie să citească și să răscitească Clasicele sfinților și ale înțelepților pînă ce va ști să le spună pe de rost fără să uite vreun amănunt. Apoi trebuie să urmeze explicațiile maestrului pînă ce a înțeles bine, ca să-și însușească cuvintele sfinților și ale înțelepților și să le pună în practică[7].

Avem aici traducerea în termeni instituționali a lecțiilor morale și catehismelor predate de Zhu Xi și epigonii săi : „reguli familiale", manuale școlare, compendii pentru candidații la examene etc. Constituind însăși materia concursurilor de recrutare a birocrației imperiale, studierea Clasicelor, impusă încă din timpul dinastiei Han, devenea mai mult decît oricînd o miză politică centrală și-și confunda destinul cu cel al imperiului pînă la a dispărea o dată cu el în zorii secolului XX. Ar trebui deci să se insiste pe rolul ideologic jucat de dezbaterile în aparență pur filologice sau academice, care aveau de fapt misiunea de a elabora o gîndire ortodoxă la scara întregului imperiu pentru o parte importantă a populației, cea care servea drept intermediar pentru puterea imperială[8].

Alături de ortodoxia oficială, idealul eremitic se perpetuează, chiar și după căderea dinastiei mongole în 1368, prin confucianiști ca Wu

---

Kangxi, Li Guangdi (1642-1718) va alcătui un rezumat al *Marelui Compendiu* intitulat *Idei esențiale despre natură și principiu* (*Xingli jingyi*), *cf.* CHAN Wing-tsit, „The *Hsing-li ching-i* and the Ch'eng-Chu School of the Seventeenth Century", in W.T. DE BARY *et al.*, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, New York, 1975, pp. 543-579.

6. Pentru sistemul examenelor mandarinale, vezi Jacques GERNET, „Education", in *L'Intelligence de la Chine*, pp. 98-132. Vezi și lucrarea lui MIYAZAKI Ichisada, elocvent intitulată *China's Examination Hell* (tradusă din japoneză), Yale University Press, New Haven, 1981. Despre mobilitatea socială inspirată de acest sistem, vezi HO Ping-ti, *The Ladder of Succes in Imperial China : Aspects of Social Mobility*, 1368-1911, Columbia University Press, New York, 1962.
7. Citat de Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Droz, Geneva, 1979, p. 62.
8. Despre noțiunea complexă de „ortodoxie" între începutul dinastiei Ming și sfîrșitul dinastiei Qing, vezi LIU Kwang-ching (coord.), *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, Berkeley, 1990. Pentru referințe biografice asupra perioadei Ming, *cf.* L.C. GOODRICH (coord.), *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, 2 vol., Columbia University Press, New York, 1976.

Yubi (1392-1469), cunoscut pentru că a refuzat sistematic orice funcție preferînd să trăiască din munca mîinilor sale și după un mod de viață impregnat de „gravitatea" preconizată de Cheng Yi[9]. Lucrarea sa *Note de zi cu zi* (*Rilu*)[10] face să apară o preocupare care va deveni centrală la gînditorii din timpul dinastiei Ming sub denumirea de „acțiunea practică de zi cu zi" (*riyong*) – căutarea zilnică a sfințeniei. La Hu Juren (1434-1484), regăsim practici devenite curente precum elaborarea unor liste de lecturi edificatoare și, ca și la Wu Yubi, ținerea unui jurnal spiritual prin care îți faci examenul de conștiință. Filozofia din prima jumătate a dinastiei Ming, care se caracterizează printr-o căutare spirituală în afara cadrelor constituite ale științei livrești, ale structurii ierarhice și moralei ritualizate, este impregnată de o mare religiozitate.

După restabilirea legăturii dintre Om și Cer de către renașterea confucianistă în timpul dinastiei Song, apare, în prelungirea influenței budiste, o nevoie de recentrare asupra spiritului (*xin*). După ce a început prin a studia sub îndrumarea lui Wu Yubi, Chen Xianzhang (1428-1500), cunoscut și sub numele de Maestrul de la Baisha („Nisipul alb") după numele satului de origine din regiunea Canton, ajunge repede să respingă influența „neoconfucianistă" a maestrului său pentru a redescoperi, la capătul unei căutări spirituale solitare, resursele spiritului în relație directă cu principiul ceresc:

> Omul se dedică studiului din dorința de a găsi Calea. Dacă nu o găsește în cărți, să o caute în mintea lui, fără să se lase influențat de ceea ce îi este exterior[11].

Influența lui Chen Xianzhang se exercită asupra discipolului său preferat, Zhan Ruoshui (1466-1560), care întreține numeroase schimburi intelectuale cu Wang Yangming și care preconizează „experiența principiului ceresc oriunde te-ai găsi":

> Spiritul este zămislit de către Cer. Ca și Cerul, spiritul nu are nici interior, nici exterior. Orice lucru care presupune interior și exterior nu ar putea fi spirit, în care caz nu s-ar putea uni cu Cerul[12].

---

9. *Cf.* Chan Wing-tsit, „The Ch'eng-Chu Schoole of Early Ming", in W.T. DE BARY (coord.), *Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, New York, 1970, pp. 29-51.
10. Titlul *Note de zi cu zi* (*Rilu*) îl prefigurează pe acela de *Rizhilu* (*Note despre cunoștințele dobîndite zi cu zi*) de Gu Yanwu (1613-1682), vezi mai jos, capitolul 21.
11. Citat de J.-F. BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 94. Despre Chen Xianzhang, vezi JEN Yu-wen, „Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Natural", in DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, pp. 53-92.
12. „Kongmen chuanshou xinfa lun" („Despre transmiterea disciplinei mentale în școala confucianistă"), in *Zhan Ganquan xiansheng wenji (Scrierile maestrului Zhan Ruoshui)*, ed. din 1580, pp. 42b-44b.

Wang Yangming (1472-1529)

Voința de recentrare asupra spiritului, evidentă încă de la începutul dinastiei Ming, atinge punctul culminant, la jumătatea acestei epoci, cu Wang Yangming (numele dat de discipoli și mai uzitat decît numele de naștere Wang Shouren). Așa cum a subliniat Jean-François Billleter, „tensiunea dintre căutarea spirituală și confucianismul oficial crește și devine la Wang Yangming incompatibilitate declarată. Prin faptul că a introdus această ruptură, Wang Yangming a devenit personajul-cheie al istoriei confucianismului din epoca Ming. El a exercitat o influență enormă atît asupra discipolilor, cît și asupra detractorilor săi și nu se poate spune nimic despre istoria ideilor din secolele al XVI-lea și al XVII-lea care să nu aibă legătură cu el într-un fel sau altul"[13].

Se obișnuiește ca „școala principiului" a lui Cheng Yi și Zhu Xi să fie pusă în opoziție cu „școala spiritului" căreia îi sînt asociate, din dorința de simetrie, numele lui Lu Xiangshan și Wang Yangming. Desigur, Wang reia într-un mod cu totul personal reflecția lui Lu asupra spiritului, dar în esență el se situează în raport cu gîndirea lui Zhu Xi. Totuși, departe de a se cantona în reflecția de ordin filozofic, curiozitatea lui neostoită se îndreaptă rînd pe rînd spre pregătirea concursurilor mandarinale, artele militare și tehnicile taoiste de prelungire a vieții.

Deși succesul la examene îi deschide o frumoasă carieră politică, este exilat în provincia meridională Guizhou, în mijlocul populațiilor Miao și Liao, pentru că a luat apărarea unui confrate împotriva unui eunuc. În plină dizgrație, el are în 1503 o viziune care îi deschide ochii asupra unității spiritului și a principiului, pe care pînă atunci Zhu Xi le diferențiase. Învățătura sa filozofică despre „conștiința morală înnăscută" este dublată de o carieră oficială bogată, consacrată mai ales luptei împotriva bandelor înarmate. El moare la puțin timp după ce fusese chemat să aplaneze un conflict în Guanxi, întruchipînd astfel unitatea cunoașterii și a acțiunii aflată în centrul gîndirii sale.

---

13. *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 94. În limbile occidentale există o vastă bibliografie asupra lui Wang Yangming, în special în engleză. Pot fi consultate, printre altele, studiile: CHAN Wing-tsit, „Wang Yang-ming: Western Studies and an Annotated Bibliography", in *Philosophy East and West*, 22, 1 (1972), pp. 75-92; Carsun CHANG, *Wang Yang-ming, Idealist Philosopher of 16th Century China*, Saint John's University Press, New York, 1962; Julia CHING, *Philosophical Letters of Wang Yang-ming*, Australian National University, Canberra, 1871, și *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*, Columbia University Press, New York, 1976; TU Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*, University of California Press, Berkeley, 1976.
Ediția modernă a operelor complete ale lui Wang Yangming utilizată aici este *Wang Yangming quanji*, 2 vol., Shanghai guji chubanshe, 1992.

„Nu există principiu în afara spiritului"

Asemenea lui Lu Xiangshan cu trei secole înainte, Wang Yangming reafirmă la începutul lucrării *Întrebări asupra Marii Învățături*, considerată cea mai importantă dintre scrierile sale, încrederea menciană în capacitatea funciară a spiritului de a fi în simpatie (în sens etimologic) cu ființele și, în ultimul stadiu, cu întreg universul:

> Este un Om ales acela care concepe Cerul-Pămînt și pe cele zece mii de ființe ca un singur trup. El consideră lumea o singură familie, iar țara o singură persoană. Cel ce face deosebiri între obiecte și desparte eul de celălalt este omul mărunt. Faptul că Omul ales concepe Cerul-Pămînt și pe cele zece mii de ființe ca un singur trup nu vine dintr-o intenție deliberată: ceea ce îl unește în mod funciar cu întreg universul este simțul omenescului intrinsec spiritului său. Prin aceasta, el nu e cu nimic diferit de spiritul omului meschin, care nu este micșorat decît prin îngustimea sa de vederi.
> Astfel, la vederea unui copil gata să cadă într-un puț, el nu-și va putea stăpîni un sentiment de spaimă și milă, simțul său omenesc fiind atunci solidar cu copilul. Desigur, copilul aparține și el aceleiași specii umane; în fața unor animale ce urmează a fi ucise și care zbiară și se zbat înspăimîntate, el nu va putea îndura priveliștea, umanitatea sa făcînd corp comun cu aceste animale. Dar, se va spune, este din cauză că animalele sînt înzestrate, ca și noi, cu conștiință; or, și la vederea unor plante amenințate cu distrugerea, el nu se va putea împiedica să se simtă cuprins de milă, umanitatea sa fiind solidară cu plantele. Plantele sînt totuși ființe vii, dar chiar și în fața unor cioburi de țiglă sau a unor sfărîmături de piatră el va simți cum i se strînge inima, umanitatea sa fiind solidară cu aceste rămășițe. De asemenea sentimente, nici chiar inima omului cel mai meschin nu ar putea scăpa[14].

În afara inspirației menciene, această progresie evocă fără îndoială o „natură-a-lui-Buddha" universală, prezentă pînă și în cel mai mic grăunte de nisip. Arătînd, chiar cu riscul de a exagera, universalitatea acestui sentiment de compasiune, Wang încearcă să ne facă să simțim la modul cel mai concret că toți avem aceeași constituție. Oricît am repeta refrenul confucianist „sînt pline străzile de sfinți", fapt este că sfinții nu pot fi găsiți pe toate drumurile! Timp îndelungat gînditorii s-au întrebat asupra finalității căutării sfințeniei; a venit acum momentul

---

14. *Daxue wen* (*Întrebări asupra Marii Învățături*), in *Wang Yangming quanji*, 26, p. 968. Pentru o traducere integrală, *cf.* CHAN Wing-tsit, *Source Book*, pp. 659-666. Una dintre primele misiuni ale lui Wang Yangming a fost aceea de a restaura textul din *Marea Învățătură* în satrea lui originară, adică anterioară multiplelor tăieturi și remanieri operate de Zhu Xi (vezi capitolul 19, nota 67).
Exemplul copilului pe punctul să cadă în puț este clasic, încă din vremea lui Mencius; vezi capitolul 6, „Ce este înnăscutul?".

să fie pusă din nou întrebarea: *cum* devii sfînt? De-aici înainte, scopul contează mai puțin decît drumul, iar drumul este spiritul. Wang Yangming îl evocă într-un fragment plin de patos care amintește prin forța sa „Înscrisul dinspre apus" al lui Zhang Zai:

> Spiritul Sfîntului concepe Cerul-Pămînt și pe cele zece mii de ființe ca un singur corp. În ochii lui, toți oamenii din lume – fie ei străini sau cunoscuți, îndepărtați sau apropiați, care trăiesc și respiră – sînt frații, copiii săi. Nu e nici unul pe care să nu vrea să-l protejeze sau să-l apere, nici unul căruia să nu vrea să-i împlinească nevoile materiale și morale, pentru a-și realiza voința de a face corp comun cu cele zece mii de ființe. La origine, spiritul oricărui om de pe lume nu se deosebește cu nimic de cel al Sfîntului. Imediat ce intervine egoismul și vin să-l umple dorințele materiale, ceea ce era mare devine mic, iar ceea ce se mișca liber se blochează. Fiecare începe să-și aibă propriile socoteli, unii ajungînd chiar să-și privească părintele, fiul sau fratele ca pe niște dușmani. Aceasta este marea neliniște a Sfîntului, silit să răspîndească pretutindeni și să-i învețe pe toți simțul omenescului care adună într-un singur corp Cerul-Pămînt și pe cele zece mii de ființe. Astfel, dacă toți ne vom înfrîna egoismul, ne vom descotorosi de piedici și vom regăsi ceea ce avem în comun: constituția originară a spiritului nostru[15].

Wang Yangming se deosebește de Zhu Xi cînd crede că a înțeles că lucrul esențial în drumul spre sfințenie nu îl reprezintă căutarea principiului prin „examinarea lucrurilor". Voind să o pună în practică prin contemplarea prelungită a unui crîng de bambuși, el este cît pe ce să se îmbolnăvească. La capătul unui parcurs spiritual dureros, presărat cu „sute de încetări din viață și mii de încercări", el ajunge la iluminare regăsind intuiția antică a lui Mencius: spiritul este primul prin faptul că *este* unitate; deci numai pornind de la el trebuie să integrăm treptat tot restul.

Trebuie deci să începem prin „eliminarea a tot ceea ce nu este drept în spirit pentru a-i reda integral rectitudinea constituției sale originare"[16]. Astfel, Wang Yangming reinterpretează noțiunea de *gewu* nu ca „examinare", ci ca „repunere în funcțiune" a lucrurilor în spiritul ce a fost redat purității sale originare, cuvîntul *ge* fiind luat în sensul mencian de „corectare"[17]. La Zhu Xi, primul este principiul inerent oricărui lucru și spiritul trebuie să pornească în căutarea lui pentru a-l atinge. Afirmînd că nu are de ce să caute principiul în altă parte decît în sine

---

15. *Chuanxi lu* (*Note despre transmiterea unei practici morale*) II, in *Wang Yangming quanji*, p. 54. Pentru o traducere integrală, vezi CHAN Wing-tsit, *Instructions for Practical Living and Other neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, Columbia University Press, New York, 1963.
16. *Chuanxi lu* I, in *Wang Yangming quanji*, pp. 6 și 25.
17. *Cf. Mengzi* IV A20. Ne amintim că, pentru Cheng Yi și Zhu Xi, cuvîntul *ge* însemna „sosire" sau „atingere" (a lucrurilor în principiul lor); vezi capitolul 18, nota 33, și capitolul 19, nota 66.

însuși, Wang Yangming operează o recentrare majoră a întregii reflecții etice asupra spiritului: de-acum înainte totul pornește de-aici:

> Ceea ce poruncește trupului este spiritul. Ceea ce emană din spirit este intenția. Ceea ce constituie la origine intenția este aptitudinea de a cunoaște. Acolo unde se îndreaptă intenția sînt lucrurile. [...] Nu există principiu în afara minții, nu există lucru în afara minții[18].

Spiritul este deci izvorul dintîi și unic al oricărei moralități al cărei motor îl constituie intenția. Centrul de gravitate trece atunci de la „examinarea lucrurilor" la exigența de „a-ți face autentică intenția" (*chengyi*) și de la „extinderea cunoașterii" la „cunoașterea înnăscută" (*liangzhi*). Spiritul nu are de ce să caute principiul în lucruri: el și numai el este generator de principiu, posedînd în el însuși „cunoașterea înnăscută" a binelui, care nu mai cere atunci decît să se extindă asupra oricărui lucru. Formula lui Zhu Xi, „extinderea cunoașterii constă în *gewu* (examinarea lucrurilor)", este proiectată atunci în cea a lui Wang Yangming: „*gewu* (corectarea lucrurilor în spirit) constă în extinderea cunoașterii (înnăscute)". Numai o atare concepție permite păstrarea unității originare a spiritului și evitarea pericolului unei dualități spirit – principiu deja denunțată de Lu Xiangshan.

Wang Yangming corectează astfel punctul de vedere considerat de el prea intelectualist al școlii Chen-Zhu în sensul unui ineism mencian care se întîlnește cu intuiționismul din budismul Chan într-o concepție comună a „minții/inimă". Recunoaștem, într-adevăr, în acest subiectivism radical influența teoriei budiste a caracterului iluzoriu al lumii sensibile, după cum o demonstrează o plimbare în munții din actuala provincie Zhejiang:

> Pe cînd Maestrul (Wang Yangming) se plimba la Nanzhen, unul dintre prietenii lui, arătîndu-i un copac înflorit pe o faleză, îl întrebă: „Dacă nu există în lume obiecte exterioare minții noastre [așa cum spuneți], care este atunci legătura dintre mintea mea și acest copac ale cărui flori s-au deschis de la sine și vor cădea de la sine în văile muntelui?".
> „Înainte să fi văzut aceste flori", răspunse Maestrul, „ele odihneau împreună cu mintea ta în aceeași stare de calm. Dar, din momentul în care ai venit să le vezi, culoarea lor ți-a apărut limpede deodată. Vei înțelege prin aceasta că florile nu sînt exterioare minții tale"[19].

Formulei, mereu suspectată de dualism, a lui Cheng Yi și Zhu Xi, „Natura noastră (venită din Cer) este principiu", Wang Yangming i-o opune pe cea a lui Lu Xiangshan, „Spiritul nostru este principiu"[20]:

---

18. *Chuanxi lu* I, in *Wang Yangming quanji*, p. 6.
19. *Chuanxi lu* III, pp. 107-108.
20. Privitor la formula lui Cheng Yi (*xing ji li*), vezi capitolul 18, nota 56; privitor la aceea a lui Lu Xiangshan (*xin ji li*), vezi capitolul 19, nota 48.

> Spiritul este unu. Înainte de a se amesteca cu omenescul, el se cheamă „spiritul lui Dao". O dată amestecat cu partea cea mai puțin autentică a omului, el se cheamă „spirit omenesc". Spiritul omenesc care își găsește rectitudinea este tocmai prin aceasta spirit al lui Dao, în timp ce spiritul lui Dao care o pierde nu mai este decît spirit omenesc. Nu există deci la plecare două spirite distincte. Cînd Maestrul Cheng [Yi] vorbește despre spiritul omenesc în termeni de dorințe omenești [egoiste] și de spiritul lui Dao în termeni de principiu ceresc, formularea sa pare să opereze o diviziune [între două spirite], cînd de fapt ideea lui este justă. A spune acum că spiritul lui Dao este stăpînul și că spiritul omenesc nu face decît să se supună înseamnă efectiv să vorbești de două spirite distincte. Dat fiind că principiul ceresc și dorințele omenești nu ar putea coexista, cum ar putea exista în același timp un principiu ceresc care acționează ca stăpîn și dorințe omenești care nu fac decît să-i urmeze poruncile?[21]

Distincția dintre „spiritul lui Dao" și „spiritul omenesc" va continua să preocupe întreaga reflecție ulterioară. Ea corespunde în fapt distincției dintre aspectul constitutiv și aspectul funcțional al spiritului, sau dintre natură și emoții, sau, în problematica lui Zhu Xi, dintre principiu și energie, sau în fine, în cea a lui Wang Yangming, dintre cunoaștere și acțiune. Se pune problema de a implica din nou un dualism care nu rezolvă complet dificila chestiune a statutului ce trebuie acordat emoțiilor (*qing*). Pentru Zhu Xi, tot ce este principiu este bun: „binele suprem" de care vorbește *Marea Învățătură* este definit ca „principiul realității așa cum trebuie ea să fie în esență", în timp ce pentru Wang Yangming nu este altceva decît „spiritul în constituirea sa originară" (*xin zhi benti*). Dacă răul apare o dată cu impulsurile egoiste, spiritul riscă să fie sfîrtecat: voind să acceadă în afara lui la ceva mai fundamental (natură sau principiu), el se vede constrîns să înlăture de la sine partea sa de impulsuri naturale, distrugîndu-și astfel unitatea ființei.

Problema răului și „cunoașterea morală înnăscută"

Întregul efort al lui Wang Yangming este menit să arate că experiența spiritului este primordială: marea unitate cosmică, din care face parte spiritul fiecărei ființe umane, se realizează pornind de la această unitate, și nu de la principiu. În timp ce Zhu Xi se străduise să gîndească raportul dintre principiu și energie pe un plan noțional, Wang Yangming caută să le realizeze unitatea în experiența trăită: cum trece oare spiritul, perceput de la bun început ca unitate, de la liniștea primordială la activitate, de la stadiul latent la cel de manifestare? Întrebare esențială, căci tocmai în „infimul început" al mișcării apar pulsiunile, dintre care

21. *Chuanxi lu* I, p. 7. Pentru distincția dintre „spiritul lui Dao" și „spiritul omenesc", vezi capitolul 19.

unele pot fi rele[22]. La Zhu Xi se impunea distincția dintre o fază inițială de repaus, care ținea de principiu, și o a doua fază de mișcare, care ținea de energie. Wang Yangming încearcă să restaureze însă continuitatea spiritului între faza sa „încă nemanifestată" (calm absolut, absență a oricărui contact cu lumea exterioară, a oricărei implicări în experiența concretă) și cea „manifestată" (imersiune în lumea trăirii, cu intervenția inevitabilă a dorințelor)[23]. Este ceea ce îl face să-și dezvolte concepția despre „cunoașterea morală înnăscută" (*liangzhi*).

Înlocuind chestiunea naturii umane, pe care o socotește prea teoretică, cu trăirea spiritului, Wang Yangming reia și adîncește intuiția lui Lu Xiangshan. Combătînd accentul pus de școala Cheng-Zhu pe „extinderea cunoașterii", Wang Yangming se întoarce la „cunoașterea înnăscută" a lui Mencius sau la „ceea ce omul cunoaște fără reflecție". Este ceea ce Cheng Yi denumește „cunoașterea provenită din natura morală", opusă „cunoașterii provenite din auz și văz"[24]. Este vorba deci de o cunoaștere primă pe care omul o deține direct de la Cer și care, extinsă la lucruri, informează cunoașterea perceptivă furnizată de simțuri.

Afirmînd întîietatea spiritului care în unitatea sa conține totul, Wang Yangming poate arăta existența continuității dintre cunoașterea morală înnăscută și cunoașterea principiului în lucrurile realității exterioare. Astfel, nu mai au loc distincții între un înainte și un după, un înăuntru și un în afară, între o fază de „îmbogățire morală" și o alta de „progres în studiu"[25]:

> „Echilibrul a ceea ce nu s-a manifestat încă" nu este altceva decît cunoașterea înnăscută: nu există nici înainte, nici după, nici înăuntru, nici în afară, ci un singur tot nediferențiat. Despre [spiritul] în mișcare sau în stare de calm se poate spune că este sau nu activ, însă cunoașterea înnăscută nu face nici o deosebire între a fi și a nu fi activ. Despre [spiritul] în stare de calm sau în mișcare se poate spune că rămîne perfect liniștit sau că intră în comunicare cu ființele, dar cunoașterea înnăscută nu face nici o deosebire între a rămîne liniștit și a intra în comunicare. Nu există mișcare și liniște decît din clipa în care [spiritul] intră în contact [cu lucrurile]. Dar, în constituția sa originară, spiritul nu face nici o deosebire între mișcare și liniște[26].

Această cunoaștere totală, care depășește orice dualitate, inclusiv cea a vieții și a morții, poate fi regăsită într-o iluminare precum cea pe care a cunoscut-o Wang Yangming însuși în 1503:

---

22. Despre „infimul început", vezi capitolul 11.
23. Faza „încă nemanifestată" și cea „manifestată" fac referire la celebrul pasaj din *Mijlocul Neschimbător* (*Zhongyong*), § 1, citat la capitolul 6, p. 138, și la capitolul 11, p. 218.
24. Vezi capitolul 18, nota 40.
25. Aluzie la formula lui Cheng Yi; vezi capitolul 18, nota 35.
26. *Chuanxi lu* II, p. 64

> În practica susținută (*gongfu*) a studiului, chiar dacă presupui că ai reușit să te dezbari de orice impuls, de orice dorință de prestigiu și de profit, dacă păstrezi chiar și un firicel de gînd pentru viață și moarte, atunci întreg spiritul nu va putea fi perfect senin și liber. Considerațiile despre viață și moarte ne vin o dată cu viața însăși, de aceea nu este ușor să te desprinzi de ele. Dar, dacă reușești să vezi prin ele, să le străpungi dintr-o parte în alta, atunci întreg spiritul izvorăște fără obstacol. Acesta este studiul care merge pînă în străfundul firii pentru a întîlni destinul[27].

În 1527, cu puțin timp înaintea morții lui Wang Yangming, doi dintre principalii săi discipoli, Wang Ji (1498-1583) și Qian Dehong (1496-1583), au o discuție privind patru propoziții care, după părerea lor, formează centrul învățăturii maestrului lor:

> Nici bun, nici rău, așa este spiritul în alcătuirea sa.
> Binele și răul apar de îndată ce se ivește intenția.
> Cunoașterea binelui și a răului este proprie cunoașterii înnăscute.
> Facerea de bine și îndepărtarea răului, iată rolul corectării lucrurilor în spirit (*gewu*)[28].

În aceste patru propoziții apare o ordine de prioritate implicită: spiritul, în constituția sa, este dincolo de bine și rău: în el totul este originar. Distincția bine – rău nu apare decît o dată cu apariția intenției (*yi*), care precedă cunoașterea așa-zis înnăscută, acțiunea neintervenind decît în ultimă instanță. Din discuția care urmează se desprind clar cele două orientări principale indicate de intuiția fundamentală a lui Wang Yangming. Wang Ji consideră că:

> Dacă admitem că spiritul nu comportă în temeiul său nici bine, nici rău, la fel va fi și pentru intenție, ca și pentru cunoaștere și pentru lucruri. Dacă admitem că în intenție există și bine, și rău, va trebui să conchidem că la fel este și cu spiritul în temeiul său.

La care Qian Dehong dă replica următoare:

> Spiritul în temeiul său este natura pe care am primit-o prin decretul Cerului și care nu presupune la origine nici bine, nici rău. Dar omul are înclinații ale spiritului care îl fac să perceapă în intențiile și gîndurile sale o deosebire între bine și rău. Or, toate eforturile (*gongfu*) pe care le face pentru a examina [lucrurile], pentru a-și lărgi [cunoașterea], pentru a-și face autentică [intenția], pentru a-și îndrepta [spiritul], pe scurt

27. *Chuanxi lu* III, p. 108.
28. *Chuanxi lu* III, p. 117. Despre Wang Ji, care a dezvoltat ideea „aducerii cunoașterii înnăscute în situația de a atinge prin sine propria sa completudine", vezi TANG Chün-i, „The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi", și Takehiko OKADA, „Wang Chi and the Rise of Existentialism", in DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, pp. 93-119

pentru a-și cultiva rectitudinea, au drept scop regăsirea acestei naturi originare. Dar, dacă la origine nu ar exista nici bine, nici rău, la ce bun toate aceste eforturi?

Între poziția lui Wang Ji, criticată de adversari ca fiind copiată după concepția budistă Chan a trezirii, și cea a lui Qian Dehong, denunțată de primii ca prea conformă cu dualismul zhuxist, distanța se va adînci. Punînd însă problema pertinenței efortului moral, Qian Dehong atinge un punct sensibil care îi preocupă mult pe contemporanii săi, și anume contradicția care pare să existe între presupunerea că natura noastră, fiind dată de Cer, este bună și faptul observabil că spiritul nostru poate fi supus unor impulsuri rele. După cum se va vedea, raporturile dintre fire și spirit și problema de a ști în ce stadiu intervine răul vor rămîne încă multă vreme în centrul discuțiilor.

Prin reafirmarea unității funciare a spiritului, Wang Yangming recreează o coerență în multitudinea de probleme ridicate de toate distincțiile școlii Chen-Zhu (constituție – funcție, natură – emoții, principiu – energie etc.) și, în același timp, găsește o rezolvare chestiunii confucianiste a raportului dintre studiu și practica morală. Unitatea dintre cunoaștere și acțiune, care se impune de urgență pentru Wang Yangming, nu se poate face căutînd principiul în afara spiritului, ci conștientizînd faptul că extinderea cunoașterii înnăscute nu este altceva decît acțiune.

„Cunoașterea și acțiunea sînt totuna"

În gîndirea etică chineză, problema se situează nu atît între fapt și normă (între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie), cît mai degrabă între cunoaștere și armonie: se întrevede posibilitatea fie să exiști și să acționezi în armonie fără să cunoști natura (poziția taoistă), fie să acționezi în armonie cu condiția să cunoști natura (convingerea confucianistă). Prioritatea cunoașterii explică fascinația școlii Cheng-Zhu față de principiu și reacția școlii Lu-Wang, pentru care dobîndirea cunoașterii (adică sfințenia) se află în trăirea acțiunii, și nu invers. La urma urmei, nu există o contradicție reală: ideea că este necesară o cunoaștere prealabilă a naturii pentru a acționa moral implică deja dispoziția spiritului de a se purifica pentru a percepe lucrurile în limpezimea lor. Iată de ce mulți autori „neoconfucianiști" preferă să vorbească de „clarviziune" (*ming*, termen împrumutat din *Mijlocul Neschimbător*), și mai puțin de „cunoaștere" (*zhi*).

Unitatea dintre cunoaștere și acțiune se află dintotdeauna în centrul preocupărilor confucianiste. La Mencius, spiritul nu este numai capacitatea de a gîndi, de a da sens și valoare lucrurilor, el este, de asemenea, înzestrat cu o voință care trebuie „instituită" (*li zhi*)[29]. Cînd se află în

29 *Cf. Mengzi* II A6 și VI A15. Vezi capitolul 6, nota 20.

poziție de „maestru", voința sa lucrează și canalizează energia acțiunii într-un sens determinat. Continuîndu-l pe Mencius, Wang Yangming, pentru care totul începe cu „hotărîrea de a fi autentic" (*li cheng*), privilegiază voința în raport cu partea cognitivă sau discriminativă a spiritului. În practica *daoxue* din epoca Song, autenticitatea intenției, care ține de natură, este percepție imediată, intuitivă, înnăscută din propria sa unitate cu Cerul, în vreme ce clarviziunea sau cunoașterea nu pot fi atinse decît la încheierea procesului gradat al studiului. În timp ce pentru Zhu Xi aceste două dimensiuni sînt „unu în doi, doi în unu" (*yi er er, er er yi*)[30], Wang Yangming operează fuziunea lor perfectă și totală în una și aceeași realitate. Dacă, în opinia celui dintîi, sinteza cunoașterii și a acțiunii nu poate fi decît rezultatul unui efort susținut, pentru cel de-al doilea totul este înnăscut, dat de la bun început: în chiar faptul că trăim există o aplecare înspre cunoașterea principiului, cunoaștere care este deja acțiune.

Wang Yangming nu neagă că procesul de autotransformare implică studiul; el pune doar la îndoială faptul că spiritul trebuie să caute principiul în altă parte decît în el însuși. Cînd procesul moral este luat de la izvorul viu care este intenția, în întreaga sa autenticitate, problema răului cade de la sine. Wang Yangming răspunde astfel indirect întrebării neliniștite a discipolului său Qian Dehong asupra necesității efortului moral:

> Alcătuirea originară a spiritului este firea. Firea necomportînd nimic rău, spiritul în alcătuirea sa originară nu este decît rectitudine. De unde vine atunci faptul că trebuie făcut un efort pentru readucerea spiritului pe făgașul rectitudinii? Spiritul în alcătuirea sa originară nu este altceva decît rectitudine; imediat ce intră în joc intenția și gîndul, apare devierea. Cel ce vrea să-și readucă spiritul pe făgașul rectitudinii nu o poate face decît legat de operațiile intenției și ale gîndului. De fiecare dată cînd apare un gînd bun, să se atașeze de el așa cum s-ar atașa de o culoare frumoasă; de fiecare dată cînd apare unul rău, să-l alunge așa cum s-ar feri de un miros urît: numai atunci intenția sa va fi pură autenticitate, iar spiritul său își va putea regăsi rectitudinea[31].

Formula-cheie a gîndirii lui Wang Yangming, „Cunoașterea și acțiunea sînt totuna" (*zhixing heyi*), nu indică numai o complementaritate: ea semnifică faptul că acțiunea și cunoașterea sînt constitutive una alteia:

> Fără cunoaștere, acțiunea este imposibilă; fără acțiune, cunoașterea este imposibilă.

---

30. *Zhuzi yulei* 5 și 74, pp. 87 și 1898. Această formulă avea să fie foarte apreciată de gînditorii din Song și Ming; *cf.* CHAN Wing-tsit, *Chu Hsi: New Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989, pp. 311-314.
31. *Daxue wen* (*Întrebări asupra Marii Învățături*), in *Wang Yangming quanji* 26, p. 971. Pentru întrebarea lui Qian Dehong, vezi mai sus, p. 419.

> În măsura în care este adevăr și onestitate, cunoașterea este acțiune; în măsura în care este luciditate și perspicacitate, acțiunea este cunoaștere. În practica lor, cunoașterea și acțiunea sînt fundamental indisociabile[32].

A cunoaște natura umană înseamnă în primul rînd a o pune în practică, iar a acționa înseamnă în special a aprofunda cunoașterea de sine: se poate vorbi atunci de cunoaștere „autentică", cunoaștere care, prin faptul că angajează totalitatea ființei, este deja acțiune. Pentru Wang Yangming, el însuși om de acțiune, nu există studiu veritabil fără practică (*gongfu*), împreună cu antrenamentul cotidian în contact cu realitatea pe care aceasta îl cuprinde:

> A-ți însuși, a te interesa, a reflecta, a dezbate, a acționa constituie tot atîtea aspecte ale învățării. A învăța fără să fie prezentă acțiunea nu se poate. Să luăm ca exemplu învățarea pietății filiale: trebuie să iei asupră-ți munca părinților și să te pui în întregime la dispoziția lor, pe scurt să practici *Dao* filial, sacrificîndu-te înainte să consideri că l-ai „studiat"; cum ar putea învățarea pietății filiale să se reducă doar la niște vorbe în vînt? Tot așa este și cînd înveți să tragi cu arcul: trebuie să apuci arcul, să fixezi săgeata, să-l încordezi și să ochești ținta. Ca să înveți să caligrafiezi, trebuie să întinzi hîrtia, să iei în mînă pensula și să-i înmoi vîrful în călimară. Dintotdeauna și oriunde, nimic nu s-a putut chema „studiu" fără să nu fi implicat acțiune. Cînd te apuci să înveți, înseamnă deja că acționezi[33].

Această concepție despre studiu, care reinterpretează o temă de bază a învățăturii lui Confucius, va avea un puternic ecou în secolul al XVII-lea, în momentul cînd gînditorii, reduși de invadatorii manciurieni la inacțiune politică și la studiu, caută un mijloc de a le trăi, în ciuda a orice, în mod militant și chiar protestatar. Afirmînd necesitatea unei gîndiri angajate, Wang Yangming crea o alternativă la „școala principiului" considerată prea speculativă. Învățătura sa avea să se bucure de un interes considerabil în Coreea și mai apoi în Japonia, fiind încă vie în spiritul reformatorilor din era Meiji în 1868.

Gînditorii qi-*ului în secolul al XVI-lea*

Comparativ cu curentele de gîndire puternice și îndrăznețe ce se dezvoltă în timpul dinastiei Ming, ne-am putea închipui ortodoxia moștenită din epoca Song ca pe un testament stereotipic al trecutului, preocupat să rumege fără încetare același conținut. În realitate, încă de la începutul dinastiei, cîțiva gînditori arată că reflecția filozofică, departe de a fi complet sterilizată, încearcă să reconsidere o serie de chestiuni

32. *Chuanxi lu* I și II, in *Wang Yangming quanji*, pp. 4 și 42.
33. *Chuanxi lu* II, in *Wang Yangming quanji*, p. 92. „A-ți însuși, a te interesa, a reflecta, a dezbate, a acționa" face referire la *Mijlocul Neschimbător*, § 20.

centrale. Alături de utilizarea ideologică și politică a sintezei realizate de Zhu Xi, aceasta, oricît de considerabilă ar fi, nu este complet satisfăcătoare pe plan intelectual. Înainte de toate i se reproșează că n-a izbutit niciodată să iasă dintr-un dualism pe care recentrarea asupra spiritului, amorsată de Lu Xiangshan și explicitată de Wang Yangming, reușește s-o depășească prin reîntoarcerea la un ineism mencian, la care vine să se alăture subitismul Chan. Totuși, un alt curent caută o sursă de unitate într-o filozofie a energiei (*qi*) inspirată din opera lui Zhang Zai. Xue Xuan (1639-1464), cunoscut totuși ca trăind în cea mai strictă etică a practicii *daoxue*, ajunge să regîndească raportul dintre principiu și energie, „socotind că nu s-ar putea spune care dintre ele vine înainte și care după, deoarece nu există principiu fără energie, după cum nici energie nu există fără principiu"[34].

La începutul secolului al XVI-lea, Wang Tingxiang (1474-1544) reia teza că în lumea aceasta nu există nimic altceva decît energie, întrebîndu-se cu indignare cum de-au putut vedea oamenii o singură clipă un principiu ideal la originea universului:

> La începuturile Cerului și Pămîntului, nu era decît energie primordială (*yuanqi*). Deasupra ei, nu era nimic altceva: în acest sens energia primordială este temeiul lui Dao. [...] Între Cer și Pămînt, aceeași energie dă naștere întruna, aci constantă, aci schimbătoare[35].

Ca și Wang Tingxian, contemporanul său Luo Qinshun (1465-1547), deși este cel mai strălucit reprezentant al ortodoxiei Cheng-Zhu, se declară nemulțumit de dualismul său și caută și el unitatea în direcția suflului *qi*. În termeni clar împrumutați de la Zhang Zai, acesta este reprezentat ca fiind „la origine unu, dar urmînd un ciclu fără sfîrșit de mișcare și repaus, de du-te-vino, de creștere și de declin"[36]. Principiul nu constituie originea acestei energii, ci ordinea naturală de regularitate și de recurență. Este multiplicitatea infinită a manifestărilor energiei după principiul unic al cursului lor natural pe care Luo

---

34. *Mingru xue'an* (*Școlile de cărturari din epoca Ming*), ed. SBBY, 7, p. 2a. Această lucrare a marelui istoric din secolul al XVII-lea Huang Zongxi (vezi capitolul următor) tratează despre cei 257 de cărturari grupați în principalele școli din Ming și constituie una dintre sursele majore pentru istoria intelectuală a acestei perioade. Vezi traducerea parțială în engleză de Julia CHING *et al.*, *The Records of Ming Scholars*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1987.

35. *Yashu* (*Adnotări rafinate*), partea I, in *Wang Tingxiang ji* (*Operele lui Wang Tingxiang*), 4 vol., Zhonghua shuju, Beijing, 1989, pp. 835 și 848.

36. *Kun zhi ji* (*Note despre cunoașterea însușită cu greu*), ed. 1528, partea I, secțiunea 11. Vezi traducerea Irenei BLOOM, *Knowledge Painfully Acquired: The K'un-chih by Lo Ch'in-shun*, Columbia University Press, New York, 1987. Vezi și articolul său „On the «Abstraction» of Ming Thought: Some Concrete Evidence from the Philosophy of Lo Ch'in-shun", in W.T. DE BARY și Irene BLOOM (coord.), *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, Columbia University Press, New York, 1979.

Qinshun îl vede în formula lui Cheng Yi „Principiul este unu, dar diferențierile sale sînt multiple"[37].

Ca atare, Luo atacă dualismul de asemenea inerent concepției despre natura umană în care ar trebui distinsă o natură de principiu (de origine cerească) și o natură de energie (de origine omenească). El îi critică atît pe confucianiștii din Song, cît și pe Wang Yangming, pentru că, sub influența budismului, au denigrat dorințele ca manifestări ale energiei. Ca toți gînditorii care afirmă întîietatea *qi*-ului, Luo este convins că nu este necesară o judecată de valoare și că nimic nu trebuie îndepărtat, nici măcar dorințele sau cunoașterea senzorială. La rîndul său, Wang Tingxiang, neacceptînd să vadă în lume o sursă de valoare morală, simte nevoia să revizuiască teza menciană a bunătății naturii umane și a ineității simțului moral pe care se întemeiase în mare parte practica *daoxue* din epoca Song. Ca energie proprie Cerului (adică naturală), „firea omenească comportă bine și rău"[38].

Gîndirea lui Luo Qinshan, exprimată într-un jurnal spiritual intitulat *Note despre cunoașterea însușită cu greu*, reprezintă reacția unui confucianist pentru care existența și destinul uman nu s-ar putea reduce doar la viața interioară a spiritului. În opinia lui, cel mai mare pericol care îi pîndește pe contemporanii săi îl constituie, prin privilegierea căutării interioare a sfînțeniei și a unității în spirit, neglijarea completă a dimensiunii exterioare a cunoașterii și acțiunii. Din scrierile lui Wang Tingxiang și ale lui Luo Qinshun se evidențiază, contrar tendințelor chietiste predominante ale epocii, voința de a reitera o viziune specific chinezească centrată pe *qi* și de a elabora o concepție despre cunoaștere mai puțin moralizatoare și mai empirică, ce se va confirma în secolul al XVII-lea.

„Cele trei învățături nu fac decît una"

În ciuda acestor voci disonante, gîndirea lui Wang Yangming, punînd accentul pe intuiția individuală și cunoașterea înnăscută a binelui, exercită o puternică influență asupra celei de-a doua jumătăți a dinastiei Ming (secolul al XVI-lea-începutul secolului al XVI-lea). Respingerea oricărui criteriu formal și tradițional de moralitate, disprețul arătat față de cultura livrescă privită ca disciplină intelectuală, care se adaugă transformărilor sociale ale epocii, conduc de-aici înainte spre o toleranță mai mare față de practicile „neortodoxe", spre o osmoză între cultura savantă și cea populară și, în final, spre convergența sincretică a confucianismului, taoismului și budismului. Ideea că aceste „trei învățături nu fac decît una" (*sanjiao heyi*) ia naștere în cursul primei perioade de separare, după prăbușirea dinastiei Han, între secolele al III-lea și

al V-lea[39]. Ea prinde contur în timpul dominației, parțiale sau totale, a diverselor dinastii nechineze care se succedă apoi (în special dinastia mongolă), pentru a deveni preponderentă începînd cu jumătatea secolului al XVI-lea[40]. Este vorba nu atît de o fuziune propriu-zisă, cît mai degrabă de o fluiditate în relațiile dintre diferitele tradiții religioase, posibilă datorită priorității acordate aspectului practic al culturii spirituale în raport cu conținutul doctrinal.

La începutul epocii Ming, Chen Xianzhang încerca deja să se elibereze de sub influența ortodoxiei cărturărești luînd ca punct de referință alte tradiții, chiar și populare sau religioase, neezitînd să se intereseze de literatura budistă, taoistă și romanescă. Refuzînd cariera oficială pentru o viață de pustnic, el a fost un mare adept al practicii „așezat în stare de calm", căreia, spre deosebire de Zhu Xi, nu ezita să-i recunoască asemănarea cu practicile budiste ale *dhyānei*:

> Treptat, substanța minții mele mi s-a revelat în mod misterios ca ceva tangibil și imuabil. În acel moment mi-a fost extrem de ușor să răspund tuturor solicitărilor vieții și reacțiile mele erau întotdeauna conforme cu dorințele mele. Era ca atunci cînd duci un cal de căpăstru. Cînd trebuia să pătrund principiul lucrurilor sau să studiez învățăturile sfinților noștri, totul se ordona perfect și părea să curgă precum un izvor. Atunci am fost pe deplin convins și mi-am zis că întreg efortul pentru a deveni un sfînt consta chiar în aceasta[41].

În secolul al XVI-lea, tendința sincretistă este ilustrată de un personaj ca Lin Zhao'en (1517-1598), supranumit „Sfîntul celor Trei Învățături"[42]. Deși avea o formație de cărturar destinat carierei oficiale, el își consacră viața îngrijirii celor bolnavi după modelul preoților taoiști – după metode pe care le pusese singur la punct pe baza unei tradiții oculte a *Clasicei*

---

39. Să amintim, de exemplu, *Tratatul despre Alb și Negru* al lui Huilin, datat din secolul al V-lea, inițial intitulat *Cele trei doctrine sînt la fel de bune* (vezi capitolul 15).
40. Pentru diversele aspecte ale sincretismului religios din epoca Ming și antecedentele sale, vezi LIU Ts'un-yan și Judith BERLING, „The «Three Teachings» in the Mongol-Yüan Period", in CHAN Hok-lam și W.T. DE BARY (coord.), *Yüan Thought*, pp. 479-512; Timothy BROOK, „Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late Imperial China", in *Journal of Chinese Religions*, 21 (1993); LIU Ts'un-yan, „The Penetration of Taoism into the Ming Neoconfucianist Elite", in *T'oung Pao*, 57 (1971), pp. 94-102; Rodney L. TAYLOR, „Proposition and Praxis in Neo-Confucian Syncretism", in *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, Albany, 1990; ARAKI Kengo, „Confucianism and Buddhism in the Late Ming", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 39-66.
41. *Mingru xue'an* (*Școlile de cărturari din epoca Ming*) 5, p. 4a. Despre Chen Xianzhang, vezi mai sus, nota 11. Despre practica „așezat în stare de calm", vezi capitolul 19, „Disciplina mentală".
42. *Cf.* LIU Ts'un-yan, „Lin Chao-en (1517-1598), the Master of The Three Teachings", in *T'oung Pao*, 53 (1967), pp. 253-278; și Judith BERLING, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, Columbia University Press, New York, 1980.

Schimbărilor – și, în același timp, predicării unui confucianism amestecat cu budism și mai ales cu taoism, ghidat de o disciplină mentală (*xinfa*) căreia îi atribuie virtuți curative.

Dacă sincretismul lui Lin Zhao'en se datorează unei voințe de a împăca în viață idealul confucianist de angajare activă și tehnicile mentale și terapeutice taoiste, dimpotrivă, cel al unui Hu Zhi (1517-1585) datorează mult mai mult influenței lui Wang Yangming. În lucrarea sa *Note despre greutățile studiului*[43], operă autobiografică în care este consemnată la persoana întîi viața spirituală proprie, gen devenit curent în timpul dinastiei Ming, Hu Zhi povestește că, după ce a traversat o gravă criză existențială, a început să studieze taoismul și budismul. După mai multe luni de studiu și practică a meditației în poziție așezat, el trece succesiv prin două viziuni care îl fac să perceapă „Cerul-Pămînt și cele zece mii de ființe ca fiind constituția însăși a minții sale".

Această experiență mistică poate fi interpretată ca descoperire a „naturii-lui-Buddha" prin practica introspectivă și, totodată, ca revelație lui însuși a propriei sale minți prin „cunoașterea înnăscută". Ea se aseamănă, de fapt, cu iluminarea descrisă de Hanshan Deqing (1546-1623), unul dintre ultimii mari călugări budiști ai dinastiei Ming, alături de Zhu Hong (1535-1615):

> Într-o zi, după ce mi-am mîncat fiertura de orez, începusem să-mi fac plimbarea cînd, deodată, m-am oprit nemaiputînd să-mi simt nici trupul, nici mintea. Era numai ceva imens și strălucitor ca o uriașă oglindă rotundă în care se reflectau munții, rîurile și pămîntul imens. [...] Din acel moment, totul a devenit limpede în mine și ceea ce vedeam și auzeam nu mai constituia un obstacol [în mintea mea]. Toate vechile mele îndoieli și tulburări dispăruseră[44].

Iconoclasm și spirit critic

O asemenea propensiune spre sincretism este, fără îndoială, semnul unei nerăbdări crescînde față de ortodoxia care sfîrșește prin a se transforma în iconoclasm în școala de la Taizhou (în regiunea de coastă din

43. Lucrarea lui Hu Xi, *Note despre greutățile studiului* (*Kunxue ji*), al cărei titlu va fi reluat de Gao Panlong (vezi mai jos, nota 65), se vrea probabil replica lucrării *Kunzhi ji* (*Note despre cunoașterea însușită cu greu*) a lui Luo Qinshun (vezi mai sus, nota 36). Cele două expresii *kunxue* („a munci din greu pentru a învăța") și *kunzhi* („a munci din greu pentru a cunoaște") fac aluzie la *Analectele* lui Confucius, XVI, 9, și la *Mijlocul Neschimbător*, § 20.

44. Citat de Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 296. Cu privire la Hanshan Deqing, *cf.* Pei-i Wu, „The Spiritual Autobiography of Te-ch'ing", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 67-92; HSÜ Sung-peng, *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing 1546-1623*, 1979. Despre *Zhu Hong*, *cf.* Kristin YÜ GREENBLATT, „Chu Hung and Lay Buddhism in the Late Ming", in *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 93-140; YÜ Chün-fang, *The Renewal of Buddhism in China: Chu Hung and the Late Ming Synthesis*, Columbia University Press, New York, 1981.

bazinul inferior al fluviului Yangzi) fondată de Wang Gen (1483-1541). După ce a fost învestit cu o misiune salvatoare într-un vis profetic, acest negustor de sare autodidact începe să propovăduiască un confucianism pentru toţi[45]. Membrii şcolii sale organizează adunări, între prieteni sau în cadrul mai larg al unor academii, unde se practică libera interpretare a textelor confucianiste (*jiangxue*, literal „discuţie despre studiu") în spiritul nou al lui Wang Yangming, al căror efect eliberator a dat un formidabil impuls educaţiei populare[46].

Eminent reprezentant al şcolii Taizhou, Li Zhi (1527-1602) încearcă să regăsească un spirit destul de puţin mandarinal, cel al cavalerilor rătăcitori, a căror etică eroică reunind elemente de individualism, egalitarism şi apropiere faţă de oamenii din popor se materializează în capodopere ale literaturii populare precum *Romanul de pe malul apei* (*Shuihu zhuan*) şi *Romanul celor Trei Regate* (*Sanguo yanyi*)[47]. Li Zhi împinge radicalismul pînă la a taxa ortodoxia drept ipocrizie (ceea ce am putea denumi „fariseism"), punînd la îndoială infailibilitatea Clasicelor şi proclamînd legitimitatea dorinţelor în firea omenească. Cele două opere mai cunoscute ale sale, ale căror titluri sînt adevărate manifeste, *Cartea de ars* şi *Cartea de ascuns*, au rămas multă vreme interzise, iar autorul lor s-a sinucis în închisoare[48].

Li Zhi povesteşte cu emoţie revelaţia pe care a avut-o el, spirit „încăpăţînat şi refractar", la dubla descoperire, pe cînd avea vîrsta de patruzeci de ani, a scrierilor lui Wang Yangming şi a gîndirii budiste despre vacuitate din *Sūtra Diamantului*. De aici diatribele crunte la

45. Despre şcoala de la Taizhou, *cf.* W.T. DE BARY, „Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in *Self and Society in Ming Thought*, pp. 145-247. Despre Wang Gen, *cf.* Monika ÜBELHÖR, *Wang Gen (1483-1541) und seine Lehre. Eine kritische Position im späten Konfuzianismus*, Reimer, Berlin, 1986.

46. La origine, *jiangxue* erau şedinţe publice de „discuţie despre studiu" la care puteau participa toţi, spre deosebire de conferinţele magistrale numite *jiangyi*. Academiile sînt forma cea mai structurată a asociaţiilor de particulari, moştenite din epoca Song, care se înmulţesc spre sfîrşitul dinastiei Ming şi în legătură cu care poate fi consultat Jacques GERNET, „Clubs, cénacles et sociétés aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles", in *L'Intelligence de la Chine*, pp. 88-97.

47. Despre Li Zhi, *cf.* Jean-François BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit* (referinţe la nota 7); Otto FRANKE, *Li Tschi, ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Geisteskämpfe im XVI. Jahrhundert* şi *Li Tschi und Matteo Ricci*, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1937 şi 1938; CHAN Hok-lam (coord.), *Li Chih (1527-1602) in Contemporary Chinese Historiography: New Light on his Life and Works*, University of Washington Press, Seattle, 1980.

48. *Cartea de ars* (*Fenshu*) din 1590 este o culegere de texte foarte diverse, foarte gustate de cărturarii din epoca Ming (scrisori, eseuri, note de lectură, poeme, prefeţe şi alte texte de circumstanţă), pe care Li Zhi porunceşte cititorilor săi să le ardă – din prudenţă – după lecturare. *Cartea de ascuns* (*Cangshu*) din 1599, compusă din circa opt sute de biografii de personaje istorice prin intermediul cărora Li Zhi face, după propriile spuse, „procesul a mii de ani de istorie", trebuie „ascunsă" pînă în ziua cînd îşi va găsi adevăratul cititor; *cf.* prefaţa la *Fenshu*, Zhonghua shuju, Beijing, 1975, p. 1.

adresa contemporanilor săi conformişti, care nu ştiu decît să dea lecţii şi se feresc foarte tare să-şi compromită cariera:

> Firea noastră aşa cum este ea, iată singura şi adevărata „studiere a lui Dao" (*daoxue*). Dar cum ar putea înţelege acest lucru cei ce pălăvrăgesc despre „studierea lui Dao"? Nu numai că sînt incapabili de aşa ceva, dar îşi mai şi ascund incapacitatea cu numeroase citate ale Sfîntului (Confucius). [...] Cînd însă e vorba de interesul lor şi capătă funcţii publice, le place să repete: „cele zece mii de fiinţe nu fac decît una". Cînd, dimpotrivă, riscă să aibă pierderi în loc de cîştiguri, nu vorbesc decît de „înţelepciune clarvăzătoare şi ocrotire a sinelui". Pentru a-i face pe suveran şi pe miniştrii luminaţi să înţeleagă cît de vătămători sînt acei oameni, pentru a pune capăt tertipurilor lor, ar fi de-ajuns să nu li se mai dea voie să ceară favoruri, să fugă de îndeplinirea răspunderilor şi să dea citate din cei vechi. Atunci am putea vedea sfîrşitul acestor practici ale „studierii lui Dao"![49]

Wang Yangming dăduse deja dovadă de lipsă de respect faţă de imaginea sfîntă a lui Confucius:

> Studiul nu are valoare decît dacă se împlineşte prin spirit. Dacă lucrul pe care îl cercetez eu în mintea mea se dovedeşte neadevărat, chiar de-ar ieşi din gura lui Confucius, n-aş putea să-l socotesc adevărat: să nu mai vorbim de ceilalţi care nu ajung nici măcar la înălţimea lui Confucius! Dacă lucrul pe care îl cercetez eu în mintea mea se dovedeşte adevărat, chiar de-ar ieşi din gura unui om de rînd, n-aş putea să-l socotesc neadevărat: la ce bun atunci să-l mai citez pe Confucius?[50]

Lipsă de respect ce îşi găseşte ecou la Li Zhi, mare duşman al fariseilor cărora nu ezită să le replice:

> „În studiu", spuneţi voi, „nu se poate renunţa la reguli". Ce frumos spus! Şi de vreme ce moşteniţi vorba asta de la Confucius şi aţi făcut din ea crezul vostru pînă într-atît încît să-l impuneţi ca regulă familială, ce-ar mai fi de spus? Doar să vă arăt că acestea sînt maximele lui Confucius, dar nu şi ale mele. Fiecare om deţine, din naştere, de la Cer felul său propriu de a acţiona şi nu are deloc nevoie să-l înveţe de la Confucius![51]

Li Zhi, urmat şi de alţi gînditori radicali, respinge morala tradiţională în numele ideii că este de-ajuns ca orice fiinţă care posedă o natură-a-lui-Buddha să înlăture piedicile impuse de societate pentru a atinge eliberarea:

---

49. *Chutan ji* (*Prima culegere de pe malul lacului*) 19, Zhonghua shuju, Beijing, 1974, p. 328, traducere modificată de J.-F. BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 73.
50. *Chuanxi lu* II, in *Wang Yangming quanji*, p. 76. Este vorba despre o scrisoare către Luo Qinshun, unul dintre cei mai străluciţi reprezentanţi ai filozofiei zhuxiste şi totodată ai clasei mandarinale.
51. „Răspuns dat Cenzorului Geng (Dingxiang)", in *Fenshu* (*Cartea de ars*) I, p. 16, traducere modificată de J.-F. BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit*, pp. 127-128.

> Dacă Sfîntul nu impune nici o obligație oamenilor, acest lucru se întîmplă pentru că orice om poate fi sfînt. După cum spune Maestrul [Wang] Yangming: „Sînt sfinți pe toate străzile". Buddha nu spune nici el altceva: „Spirit sau buditate, orice om este Buddha". Dacă orice om este un sfînt, Sfîntul nu are nici un secret special pe care să-l reveleze celorlalți[52].

Din pricina atitudinii sale anti-ortodoxe și anti-cărturărești, școala de la Taizhou avea să fie acuzată de figuri importante ale tranziției Ming-Qing precum Gu Yanwu și Huang Zongxi că s-a transformat într-un „Chan turbat" (*kuangchan*), ba chiar că a grăbit căderea dinastiei Ming. Totuși, să ne ierte aceste mari spirite, tocmai violența iconoclastă avea să deschidă calea unei forme de critică mai metodică. În această privință este exemplar cazul lui Yang Shen (1488-1559), care, prin libertatea sa de gîndire și refuzul oricărui compromis, a stîrnit admirația lui Li Zhi. În ciuda succesului său strălucit la examene, pentru faptul că protestase public împotriva unei decizii a împăratului a fost trimis în exil prelungit într-un colț uitat de lume din provincia Yunnan, ocazie de care a profitat pentru a studia geografia, etnografia și istoria regiunii, discipline relativ puțin practicate pînă atunci și pe care le-a folosit printre primii pentru a critica ortodoxia. În același spirit, Jiao Hong (1540?-1620), mare prieten al lui Li Zhi, a fost un gînditor deschis ideilor noi și, totodată, istoric și erudit, proprietar al uneia dintre cele mai dotate biblioteci particulare ale vremii[53]. La sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, entuziasmul stîrnit de subiectivismul lui Wang Yangming culminează într-o valorificare a experienței individuale care primează asupra imperativelor predeterminate sau asupra modelelor moștenite din trecut din care va țîșni spiritul critic și empiric al epocii Qing.

Liu Zongzhou (1578-1645)

Alături de radicalismul școlii de la Taizhou, se face simțită influența lui Wang Yangming asupra acestui mare filozof care, rămînînd în cadrul ortodox al gîndirii cărturarilor, reprezintă voința de a reconsidera marile sinteze care l-au precedat[54]. Ca mulți gînditori din Ming, el este

---

52. „Răspuns către Ministrul adjunct Geng (Dingxiang)" (este vorba despre același personaj de la nota precedentă, care între timp urcase în grad), in *Fenshu* I, p. 31, traducere modificată de J.-F. BILLETER, *Li Zhi, philosophe maudit*, p. 182.
53. Despre Jiao Hong, *cf.* Edward T. CH'IEN, „Chiao Hung and the Revolt Against Ch'eng-Chu Orthodoxy", in DE BARY, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 271-303; *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the late ming*, Columbia University Press, New York, 1986.
54. Despre Liu Zongzhou, *cf.* TANG Chün-i, „Liu Tsung-chou's Doctrine of Moral Mind and Practice and his Critique of Wang-ming", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 305-331; TU Wei-ming, „Subjectivity in Liu Tsung-chou's Philosophical Anthropology", in Donald MUNRO (coord.), *Individualism and*

nemulțumit de dualismul lui Zhu Xi, care asimilează unele concepții ale lui Wang Yangming, rămînînd totuși critic la adresa lor.

Obiecția principală pe care Liu Zongzhou i-o aduce lui Wang Yangming este în legătură cu viziunea acestuia asupra „cunoașterii înnăscute" care presupune preeminența intenției asupra cunoașterii[55]. În reflecția sa despre unitatea dintre cunoaștere și acțiune, Wang ajunge într-adevăr să privilegieze voința în raport cu funcția cognitivă a spiritului. Interpretarea liberă a școlii de la Taizhou vede în aceasta un spontaneism, făcut accesibil oricui, atitudine care, în loc să prescrie, se mulțumește să învețe o dată cu experiența, ba chiar să o lase să se regleze de la sine. Liu Zongzhou respinge acest lucru, văzînd în el un dublu pericol de derivă: în absența oricărui reper și a oricărei norme, putem fi tentați fie să ne percepem propriile dorințe ca manifestări autentice ale principiului moral, fie să concepem „cunoașterea înnăscută" ca o iluminare bruscă după modelul Chan, fără să ținem seama de procesul de dezvoltare morală.

Subscriind la concepția lui Wang Yangming privind intenția, Liu Zongzhou rămîne nesatisfăcut în privința identificării acesteia cu „cunoașterea înnăscută", pe care el ar dori s-o înrădăcineze mai adînc revenind la „rădăcina intenției". Pentru Liu, există o contradicție inerentă învățăturii lui Wang Yangming, așa cum este dată în special în cele patru propoziții[56]. Din momentul în care recunoaștem că există bine și rău, este obligatoriu să luăm în considerare funcția discriminativă a spiritului. Prioritatea pe care Wang Yangming o acordă intenției în raport cu „cunoașterea înnăscută" devine atunci greu de susținut, căci, dacă spiritul, total identificat cu natura de origine cerească, nu este decît intenție, el nu poate să vrea decît binele; și în acest caz, cum se poate explica apariția unor impulsuri rele? Liu încearcă să iasă din contradicție rafinînd noțiunile utilizate de Wang prin intermediul unor distincții subtile între intenție și voință, pe de-o parte, și „cunoașterea înnăscută" (a unității) și cunoașterea discriminativă, pe de altă parte. El formulează cele patru propoziții ale lui Wang astfel:

> Există și bine, și rău în spiritul în mișcare.
> Există atracție pentru bine și repulsie pentru rău în intenția aflată în repaus.
> Cunoașterea binelui și a răului este proprie cunoașterii înnăscute.
> Practicarea binelui și înlăturarea răului sînt regula lucrurilor[57].

Prima propoziție a lui Liu, care descrie spiritul în funcționarea sa trăită, făcută din dorințe și sentimente, corespunde celei de-a doua

---

Holism: Studies in Confucian and Taoist Values, University of Michigan, Center for Chinese Studies, Ann Arbor, 1985, pp. 215-235.

55. *Cf. Liangzhi shuo* (*Eseu despre cunoașterea înnăscută*), in *Liuzi quanshu* (*Operele complete ale Maestrului Liu*), 1822, 8, pp. 24b-26a.
56. Vezi mai sus, nota 28.
57. *Xueyuan* (*Ziceri despre studiu*), partea I, in *Liuzi quanshu* 10, p. 26b.

propoziții a lui Wang. În cea de-a doua propoziție a sa, Liu face să intervină „intenția" (*yi*, într-un sens diferit de Wang) care se orientează de la sine spre bine respingînd răul. În consecință, „cunoașterea înnăscută" a lui Liu Zongzhou, chiar dacă apare, ca și la Wang, în cea de-a treia propoziție, nu mai înseamnă pur și simplu cunoașterea discriminativă care distinge binele și răul, ea reprezintă de asemenea și mai ales intenționalitate intrinsec bună. Bunătatea originară a intenției nu ar putea depinde, așadar, de o cunoaștere discriminativă a binelui și a răului, posibilă numai prin experiență. În acest punct precis, Liu se situează în modul cel mai evident la antipozii întregii reflecții occidentale asupra liberului arbitru: departe de a fonda o teorie a acțiunii asupra alegerii liber efectuate în deplină cunoștință a binelui și a răului, Liu caută într-o direcție radical opusă o sursă a binelui care, dincolo de cunoașterea discriminativă, să nu fie „încleiată" în relativul experienței și al comportamentului. Această sursă mereu vie de energie morală, Liu o vede în „pura intenționalitate" a spiritului (*yi*), pe care el are grijă să o distingă de voința individuală (*nian*) apăsată de greutatea experienței, altfel spus de cunoașterea binelui și a răului efectiv observabile.

Dat fiind că nu a diferențiat în mod clar intenționalitatea de voință și „cunoașterea înnăscută" de cunoașterea discriminativă, gîndirea lui Wang Yangming prezintă contradicții pe care Liu încearcă să le clarifice identificînd „rădăcina intenției", sursă originară asupra căreia trebuie operat în mod direct practicînd „însingurarea vigilentă" (*shendu*) despre care vorbesc *Marea Învățătură* și *Mijlocul Neschimbător*. „Singurătatea" desemnează aici o stare care nu depinde de nimic și care reprezintă mai degrabă un pol către care să tinzi tot mai mult decît un ideal definitiv fixat. Căci „rădăcina intenției", probabil inspirată din noțiunea taoistă a „rădăcinii cerești", este ceea ce leagă omul de Cer.

Liu Zongzhou se străduiește să redea suflu (în sensul literal al lui *qi*) impulsului moral reînnodînd această legătură primordială, căci „natura omenească nu este altceva la origine decît Cerul"[58]: nemulțumită să țină în mod direct de forța infinit creatoare a Cerului, ea o asistă în cel mai înalt grad. În mod semnificativ, în locul „Culmii supreme" (*taiji*) pe care Zhu Xi își întemeiază întreaga construcție, Liu preferă să vorbească de „Culmea omenească" (*renji*)[59]: omul este cel care, prin resursele nelimitate ale minții sale, se apropie de Cer, și nu acesta din urmă i se impune omului ca model. Ideea unui izvor de energie morală asemănătoare inepuizabilei puteri generatoare a Cerului, Liu o preia, iarăși, din tradiția *Clasicei Schimbărilor* pe care o reînvie luîndu-i ca referință pe cosmologii de la începutul epocii Song[60]. Huang Zongxi (1610-1695),

58. *Yi yan* (*Extrapolări asupra Clasicei Schimbărilor*), capitolul 8, in *Liuzi quanshu* 2, p. 14a.
59. Vezi primul capitol din *Renpu* (*Manual pentru om*), in *Liuzi quanshu* 1.
60. *Cf. Du Yi tushuo* (*Lectură diagramatică a Cărții Schimbărilor*), in *Liuzi quanshu* 2, pp. 8b-9a.

marele istoric de la începutul epocii Qing, avea să-l revendice ca maestru pe acest filozof care a fost un critic neobosit al acțiunilor curții Ming, dar care, după căderea acestei dinastii în 1644, a preferat să moară de foame decît să-i servească pe invadatorii manciurieni, întruchipînd astfel atingerea propriului său ideal moral.

Viața și stingerea academiilor private la sfîrșitul epocii Ming

Practica dezbaterilor publice, adesea ținute în academii care se înmulțesc rapid în cea de-a doua jumătate a secolului al XVI-lea, joacă un rol esențial în viața intelectuală și socială de la sfîrșitul dinastiei Ming, avînd repercusiuni importante asupra cursului politic al dinastiei. După cum explică Jean-François Billeter, „la adăpostul unei libere exegeze a clasicelor confucianismului s-a afirmat un spirit nou, care repunea în discuție autoritatea ortodoxiei de stat asupra spiritelor și care a exercitat o influență cu atît mai puternică asupra ordinii sociale cu cît a încetat repede să reprezinte doar activitatea cîtorva cercuri de mandarini, pătrunzînd în straturi sociale mai largi și mai puțin fixe : negustori, antreprenori, meșteșugari și mici funcționari, mici rentieri și cărturari fără titluri, studenți bursieri de stat etc. Extinzîndu-se, mișcarea s-a diversificat. Ea a luat, mai ales în școala de la Taizhou, forme eterodoxe și protestatare manifestate deschis. Alimentîndu-se una pe cealaltă, instabilitatea socială și efervescența intelectuală au creat o situație ce neliniștește mandarinatul și mai ales fracțiunile sale conservatoare, care se tem de stricarea ordinii și falimentul valorilor lor"[61].

Un semn evident al neliniștii *establishment*-ului îl reprezintă decizia luată de personajul-cheie al momentului, Zhang Juzheng (1525-1582), de a închide toate academiile private în 1579. Suprimînd aceste spații deschise reflecțiilor și discuțiilor independente, Zhang speră să oprească declinul dinastiei și să întărească puterea de stat[62]. În urma condamnării sale, în același an moare unul dintre spiritele cele mai rebele ale epocii, He Xinyin (1517-1579), figură marcantă pentru toți oponenții fariseismului confucianist precum Li Zhi, el însuși mort în închisoare în 1602[63].

Academia din Pădurea de la Miazăzi (*Donglin shuyuan*), cea mai importantă din rețeaua destul de rară de asociații și cenacluri diverse,

61. *Li Zhi, philosophe maudit*, pp. 146-147.
62. Despre academiile din timpul dinastiei Ming, vezi John MESKILL, *Academies in Ming China : A Historical Essay*, University of Arizona Press, Tucson, 1982; Tielemann GRIMM, *Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit (1638-1644)*, Gessellschaft fur Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Hamburg, 1960. Despre Zhang Juzheng, vezi Robert CRAWFORD, „Chang Chü-cheng's Confucian legalism", in DE BARY, *Self and Society in Ming Thought*, pp. 367-413.
63. *Cf.* Ronald G. DIMBERG, *The Sage and Society : The Life and Thought of Ho Hsin-yin*, University Press of Hawaii, Honolulu, 1974.

întemeiată în timpul dinastiei Song la Wuxi (în provincia actuală Jiangsu) și reinstituită în 1604 de Gu Xiancheng (1550-1612), reprezintă dovada politizării academiilor private. În momentul în care o serie de funcționari – cei mai mulți revocați – și cărturari integri și rigoriști încep să publice opuscule ce criticau Curtea și practicile ei despotice, academia este acuzată de către birocrații corupți, aliați cu eunucii de la Curte, că ar constitui o facțiune (*dang*)[64]. Dincolo de critica politică, spiritul de la Donglin exprimă aspirația către o renaștere morală, voința de întoarcere la izvoarele eticii confucianiste, reacția față de slăbirea acestei etici în rîndul cărturarilor socotiți în parte răspunzători de corupția de la Curte. Puterea centrală trebuie vindecată de o boală al cărei izvor este de natură morală și ale cărei simptome sînt de ordin politic.

Academia Donglin reacționează îndeosebi împotriva demisiei la care duce intuiționismul lui Wang Yangming în interpretarea discipolului său Wang Ji și a școlii de la Taizhou. Ea se apropie astfel de sursa gîndirii *daoxue* din epoca Song, readucînd la mare cinste disciplina efortului moral (*gongfu*) și acțiunea concretă (*shixing*). Exemplul cel mai potrivit îl reprezintă în acest sens Gao Panlong (1562-1626), adept al practicii „așezat în stare de calm" care, asociată nu cu budismul Chan, cum o considera Chen Xianzhang la începutul epocii Ming, ci cu rigorismul și ritualismul confucianist, duce totuși la iluminare:

> Așa este! Într-adevăr, nu există nimic. Îndată ce am priceput acest lucru, tot ce mă lega pînă atunci se rupse și, brusc, fu ca și cum o greutate de o sută de livre căzuse dintr-o dată pe pămînt sau ca și cum un fulger orbitor îmi inundase ființa cu lumina lui. După asta, mă topii complet în marea activitate de transformare a cosmosului și nu mai fu nici o despărțire între Cer și Om, între interior și exterior[65].

Ca și Luo Qinshun, cu un secol mai înainte, Gao Panlong își proclamă devotamentul față de Zhu Xi, creditîndu-l pe Zhang Zai cu privire la

---

64. Referitor la academia Donglin, vezi Heinrich BUSCH, „The Tung-lin Academy and its Political and Philosophical Significance", in *Monumenta Serica*, 14 (1949-1955), pp. 1-163; Charles O. HUCKER, „The Tung-lin Movement of the Late Ming Period", in John K. FAIRBANK (coord.), *Chinese Thought and Institutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1957, pp. 132-162; Benjamin A. ELMAN, „Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China. The Hanlin and Donglin Aademies", in *Modern China*, 15, 4 (1989).
De notat că termenul *dang* care servea atunci, cu o conotație peiorativă, la desemnarea facțiunilor percepute de puterea centrală ca grupări ce urmăreau mai degrabă interese „private" decît publice, este același cu cel care desemnează astăzi partidele politice.

65. *Kunxue ji* (*Note despre greutățile studiului*), citat de Jacques GERNET, *L'Intellligence de la Chine*, p. 295. În legătură cu titlul acestui eseu, vezi mai sus, nota 43. Despre Gao Panlong, *cf.* Rodney L. TAYLOR, *The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: a Study of Selected Writings of Kao P'an-lung (1562-1626)*, Scholars Press, Missoula (Montana), 1978; „Meditation in Ming Neo-Confucianism: Kao P'an-lung's Writings on Quiet-Sitting", in *Journal of Chinese Philosophy*, 6, 2 (1979), pp. 149-182.

concepția sa ce valorizează energia[66]. Urmînd lui Gu Xiancheng la conducerea academiei Donglin, el este arestat de eunuci în 1626, dar chiar înainte de a fi dus la închisoare, se sinucide înecîndu-se. Spiritul Donglin reprezintă semnalul viu al unei concepții militante despre omul confucianist care nu trebuie să cedeze tentației de a se dezice de acțiunea politică, asemenea taoiștilor și budiștilor. După cum preferă să spună Gu Xiancheng:

> Cînd slujbașii de la Curte nu au mintea îndreptată asupra împăratului, cînd slujbașii din provincii nu au mintea îndreptată asupra poporului, cînd cărturarii retrași la țară care se întîlnesc în grupuri mici să discute despre firea și soarta omului și să-și perfecționeze virtutea morală n-au mintea îndreptată asupra lui Dao al lumii de azi, Omul ales nu-i aprobă, chiar dacă au alte calități[67].

Societatea Renașterii și iezuiții

Conflictul ireconciliabil angajat de partizanii spiritului Donglin împotriva Curții imperiale reproduce un scenariu adesea repetat pe parcursul istoriei Chinei: lupta deschisă dintre cercul lărgit de cărturari-funcționari și sfetnici confucianiști din înaltele sfere ale puterii, pe de o parte, și cercul restrîns format în jurul împăratului de clanul împărătesei și eunuci, pe de altă parte. În mod semnificativ, expresia „judecăți pure" (*qingyi*), folosită încă din epoca Han în lupta care îi opunea deja pe cărturari și eunuci, se aplică la sfîrșitul epocii Ming cărturarilor integri care îndrăznesc să-și manifeste dezaprobarea față de împărat. După ce la începutul anului 1620 cunosc oarecare privilegii la Curte, partizanii spiritului Donglin sînt victimele unei cumplite represiuni conduse de eunucul Wei Zhongxian (1568-1627) care poruncește ca șefii lor să fie arestați, torturați și uciși. Academiile private, denunțate ca organizații politice subversive, sînt distruse la porunca împăratului.

În ciuda brutalității represiunii, forțele care se opuneau eunucilor, împreună cu academiile și asociațiile private, se ridică din nou imediat după moartea lui Wei Zhongxian în 1627. Spiritul academiei Donglin, rasă de pe fața pămîntului în 1626, reînvie sub forma „Societății Renașterii" (*Fushe*). Ceea ce la început nu era decît o asociație literară în regiunea Suzhou, așa cum erau o mulțime în timpul dinastiei Ming, reprezenta la sfîrșitul acestei epoci gruparea politică cea mai importantă și cea mai

66 Gao Panlong este autorul lucrării *Explicații asupra Inițierii corecte a lui Zhang Zai* (*Zhengmeng shi*). Despre Zhang Zai, vezi mai sus, capitolul 17, pp. 349-361.

67 Citată ca o afirmație „des susținută" de Gu Xiancheng în *Mingru xue'an* (*Școlile de cărturari din epoca Ming*), 58, p. 4a.

bine organizată cunoscută vreodată de era imperială, care reaprinde torța rezistenței față de eunuci, apoi față de invadatorul manciurian[68].

„Renașterea", care poate fi înțeleasă și ca o „reîntoarcere la Antichitate", propovăduită de Fushe, nu desemnează în nici un caz o aspirație spre o întoarcere înapoi, ci reprezintă, dimpotrivă, o reorientare majoră a gîndirii. Membrii săi se proclamă deschis continuatorii „studiilor practice" (*shixue*), distanțîndu-se de „discursurile găunoase" ale filozofiei speculative. Numeroși sînt cei ce suferă influența, directă sau indirectă, a lui Xu Guangqi (1562-1633), funcționar de rang înalt convertit la creștinism și colaborator al lui Matteo Ricci (1552-1610) la traducerea în limba chineză a unor lucrări europene de matematică, hidraulică, astronomie, geografie[69]. În timp ce prezența europeană și creștină (mai întîi a portughezilor, apoi a spaniolilor și a olandezilor) începe să se facă simțită în China la începutul secolului al XVI-lea, primii misionari iezuiți italieni, sub conducerea lui Michele Ruggieri și Matteo Ricci, sosesc în 1582[70]. Cîștigînd elitele cultivate și grațiile împăraților, printr-o așa-zisă politică de acomodare, iezuiții reușesc să acceadă și să se mențină pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea la Curtea imperială de la Beijing unde își etalează competențele în astronomie, cartografie, matematică, care se bucură la acea vreme de un interes sporit[71].

Dar mesajul privind religia lor revelată, a cărei propagare constituie principalul obiectiv al misionarilor, pare să-i intereseze mult mai puțin pe chinezi, care se arată chiar oarecum ostili acestuia. Celebra „ceartă a riturilor" constituie unul dintre semnalele cele mai evidente ale neînțelegerilor profunde dintre creștinii europeni și cărturarii chinezi. Ea traduce un conflict care se declară mai întîi în sînul misiunilor imediat după moartea lui Ricci în 1610 și se agravează atunci cînd, după o perioadă de relativă toleranță în secolul al XVII-lea, directivele Vaticanului devin mai intransigente în secolul următor, ajungînd să stîrnească

68. *Cf.* William S. ATWELL, „From Education to Politics : The Fu She", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 333-367.

69. Vezi, despre un alt convertit celebru, Nicolas STANDAERT, S.J., *Yang Tingyun (1562-1627), Confucian and Christian in Late Ming China*, Brill, Leiden, 1988.

70. *Cf.* Matteo RICCI și Nicolas TRIGAULT, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine (1582-1610)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1978; Erik ZÜRCHER, Nicolas Standaert, S.J., Adrianus Dudink, *Bibliography of the Jesuit Mission in China : ca. 1580-ca. 1680*, Université de Leyde, 1991; Jacques GERNET, „La Politique de conversion de Matteo Ricci et l'évolution de la vie politique et intellectuelle en Chine aux environs de 1600", in *L'Intelligence de la Chine*, pp. 215-243; Michael LACKNER, *Das vergessene Gedächtnis. Die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo jifa*, Steiner, Stuttgart, 1985.

71. După cum menționează Jacques GERNET, „numeroase lucrări cu caracter tehnic sau științific sînt publicate la sfîrșitul epocii Ming. Ele prezintă interes pentru aproape toate ramurile cunoașterii (farmacopee, medicină, botanică, agricultură, procedee artizanale, geografie...) și constituie fără îndoială dovada progreselor realizate în secolul al XVI-lea", *cf. Le monde chinois*, p. 386. *Cf.* Willard J. PETERSON, „Western Natural Philosophy Published in Late Ming China", in *Proceedings of the American Philosophical Society*, 117 (1973), pp. 295-322.

protestele vehemente ale detractorilor creștinismului care îl acuză că vrea să corupă moravurile chinezilor interzicîndu-le cinstirea strămoșilor[72]. Se pune într-adevăr problema dacă riturile sînt de ordin religios sau nu. Dacă da, ele nu pot fi în ochii creștinilor decît superstiții și, pornind de aici, incompatibile cu doctrina „Suveranului Cerului"; în caz contrar, ca rituri civile și politice, ele sînt compatibile cu credința creștină. Or, pentru chinezi, chestiunea însăși nu are prea mult sens, dată fiind lipsa diferențierii, în propria lor tradiție, între religios și civil, sacru și profan, spiritual și pămîntesc. Eroarea iezuiților a constat probabil în aceea că au considerat suficient să vorbească limba pentru a se integra în cultura chineză: or, pentru chinezi, sensul stă mai mult în riturile înseși decît în cuvinte.

Pe de altă parte, iezuiții aveau misiunea să introducă o doctrină transcendentă care făcea imposibil să fii un bun creștin și totodată un bun chinez, datoriile celui dintîi făcînd din cel de-al doilea un fiu lipsit de pietate și un rebel față de ordinea sociopolitică. În momentul în care chinezii ar fi putut fi dispuși să integreze cultul creștin în viziunea sincretică predominantă începînd de pe la mijlocul dinastiei, ei s-au izbit de dogmatismul intransigent al misionarilor care cereau recunoașterea religiei lor ca singura adevărată, celelalte fiind condamnate ca superstițioase.

Iezuiții pătrund în China în momentul în care se accentuează procesul de descompunere a societății și statului, care va duce la căderea orașului Beijing în mîinile manciurienilor în 1644. Ei ajung la timp pentru a aduce un sprijin neașteptat aspirațiilor unei părți a elitelor chineze către o întoarcere la rigoarea morală și la ortodoxie împotriva laxismului și abandonului puse pe seama influenței budiste. În paralel, aporturile lor științifice și tehnice vin să susțină apariția unui spirit nou ce se manifestă încă de la începutul secolului al XVI-lea sub forma unui interes fără precedent pentru cunoștințele concrete, utile în gestionarea administrativă, militară și agricolă. De-aici înainte, cărturarul, *a fortiori* cel menit carierei birocratice, nu se mai poate mulțumi să fie doar un erudit; el trebuie să știe să stăpînească o gamă pe cît de largă, pe atît de diversificată de competențe practice.

---

72. Despre cearta riturilor, vezi David E. MUNGELLO (coord.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Steyler, Nettetal, 1994. Despre raporturile dintre China și creștinism, *cf.* Jacques GERNET, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Gallimard, Paris, 1982, reed. în 1991 cu subtitlul *La première confrontation*; ÉTIEMBLE, *L'Europe chinoise*, vol. I: *De l'empire romain à Leibniz*; vol. II: *De la sinophilie à la sinophobie*, Gallimard, Paris, 1988 și 1989; Thomas H.C. LEE (coord.), *China and Europe*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1991; Catherine JAMI și Hubert DELAHAYE (coord.), *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1993.

PARTEA A ȘASEA

Formarea gîndirii moderne

(secolele XVII-XX)

21
Spirit critic şi abordare empirică în timpul dinastiei Qing (secolele XVII-XVIII)

La sfîrşitul dinastiei Ming se produce o „mare criză morală provocată de degradarea climatului politic în ultimii ani ai secolului al XVI-lea şi de descompunerea unui imperiu zdruncinat de puternice răscoale populare între 1630 şi 1644, incapabil să stăpînească forţele manciurienilor constituite în nord-est cu ajutorul unor transfugi chinezi. Ea se explică prin sfîrşitul dramatic al dinastiei Ming şi prin tragediile care i-au urmat cînd s-a instalat noua putere manciuriană între 1644 şi 1661, timp necesar zdrobirii oricărei rezistenţe. Ceea ce repun în discuţie generaţiile născute în prima jumătate a secolului al XVII-lea nu e numai filozofia idealistă care caută să elimine pasiunile şi opune principiul de ordine realităţilor brute ale acestei lumi, ci întreaga societate chineză de la sfîrşitul dinastiei Ming: un despotism egoist şi orb la necazurile celor umili, izolat de restul naţiunii şi incapabil s-o apere împotriva dezordinii şi atacurilor din afară, inconştienţa cercurilor conducătoare ce-şi văd doar de intrigile lor, precum şi lipsa de realism a claselor cărturăreşti preocupate de discuţii abstracte şi pline de dispreţ pentru acţiunea şi cunoştinţele practice"[1].

Traumatizaţi de consecinţele dezastruoase ale despotismului împăraţilor Ming, cărturarii capătă conştiinţa acută şi generalizată a eternei dileme confucianiste între idealul moral şi practica politică. Or, exigenţa – moştenită de la *daoxue*, din epoca Song – de „a te perfecţiona pe tine însuţi pentru a fi capabil să guvernezi oamenii" (*xiuji zhiren*)[2] a

1. Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, pp. 264-265. Despre tranziţia Ming – Qing, vezi Lawrence D. KESSLER, „Chinese Scholars and the Early Manchu State", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 31 (1971), pp. 179-200; Jerry DENNERLINE, *The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China*, Yale University Press, New Haven, 1981; Frederic WAKEMAN, Jr., *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruction of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, University of California Press, Berkeley, 1985; Lynn A. STRUVE, *Voices from the Ming-Qing Cataclysm: China in Tiger's Jaws*, Yale University Press, 1993.

2. Pentru această formulă, vezi capitolul 19, „Examinarea lucrurilor şi extinderea cunoaşterii".

stabilit o continuitate devenită impracticabilă între etica individuală și răspunderea colectivă. Nu este deci de mirare că critica cea mai radicală a absolutismului imperial și a viciilor de care suferă în mod tradițional instituțiile și societatea chineză o vom găsi la gînditori afectați de prăbușirea dinastiei Ming în fața atacurilor manciurienilor. „Împinși de același impuls, gînditorii din secolul al XVII-lea pun în discuție modul de guvernare, moravurile politice și curentele intelectuale de la sfîrșitul dinastiei Ming. Aberației, care constă în a considera realitate transcendentă o ordine ce nu reprezintă în fapt decît puterea de organizare inerentă materiei și socialului, îi corespunde o altă aberație, subordonarea tuturor față de un despotism absolut."[3]

Se poate observa atunci o criză de identitate culturală majoră care pune dezastrul chinezesc pe seama vacuității speculațiilor începînd cu dinastia Song și stabilește o paralelă între perioada de decadență care a precedat prăbușirea dinastiei Han în 220 și cea care a condus la cataclismul din 1644. De unde și reacțiile de respingere a tot ceea ce poate evoca practicile neoconfucianiste: conferințe publice, dialoguri sub formă de întrebări și răspunsuri, note despre învățătura maeștrilor etc. Aceste practici orale amintesc mult prea mult de „discuțiile limpezi" neotaoiste și metodele de transmitere budiste pentru a fi demne de Clasicele confucianiste. Criza conștiinței cărturărești suscită încă o dată voința de a regăsi sursa primă a spiritului confucianist, determinînd totodată respingerea oricărui aport budist și chiar taoist și revenirea la tradiția scrisă.

De-acum înainte, totul este judecat doar prin prisma erudiției pure și dure, întemeiată pe cunoașterea empirică directă, și nu, ca pînă în acel moment, pe intuiție și pe interpretarea subiectivă a textelor[4]. Dacă și alte Clasice decît cele Patru Cărți ale ortodoxiei zhuxiste se bucură din nou de prestigiu, ele fac de-aici înainte obiectul unui examen critic plasat sub semnul îndoielii intelectuale. Pentru prima dată se elaborează discipline precum geografia, astronomia, matematica, epigrafia și filologia care, chiar dacă la început ocupă o poziție marginală în raport cu studiile canonice, constituie o noutate radicală: ele sînt practicate pentru ele însele de către eruditi dornici să regăsească în Clasice textele autentice ale marilor înțelepți. Rigoarea astronomiei matematice, de exemplu, furnizează criterii obiective de datare și de autentificare a textelor.

În același timp, gînditorii din secolul al XVII-lea caută prin toate mijloacele să confere o semnificație militantă, chiar protestatară „studiului", care este singura lor preocupare de-aici înainte. Cuvîntul de ordine este îmbinarea studiului tradițional al Clasicelor (*jingxue*), adică erudiția purtătoare a conștiinței de sine chineze și simbol al

3. Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, pp. 264-266.
4. *Cf.* YÜ Ying-shih, „Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism", in *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, serie nouă, 11, 1-2 (1975), pp. 105-146.

rezistenței antimanciuriene, cu exigența practică inspirată din legismul antic (*jingshi zhiyong*, literal „căutarea utilității practice în organizarea lumii actuale")[5]. Este ceea ce explică, în afara elaborării unei noi metodologii în abordarea textelor, interesul remarcabil pentru toate domeniile practice (tehnici administrative, hidraulice, cartografice etc.). După șase secole de insistență asupra „căutării interioare a sfințeniei", venirea la putere a manciurienilor grăbește întoarcerea acelor de ceasornic înspre grija „de a ordona lumea exterioară"[6].

Huang Zongxi (1610-1695)

Numele lui Huang Zongxi, asociat astăzi cu cel al lui Gu Yanwu și Wang Fuzhi, figurează în viziunea contemporanilor printre „cei trei mari confucianiști" de la începutul epocii Qing, alături de Sun Qifeng (1585-1675) și Li Yong (1627-1705)[7]. Huang Zongxi este, încă din copilărie, martorul luptei duse împotriva eunucilor de către partizanii curentului Donglin. Tatăl său, care se număra printre ei, a fost executat în închisoare la porunca eunucului Wei Zhongxian în 1626. La douăzeci de ani, Huang Zongxi intră în Societatea Renașterii din Nankin, înainte de a se angaja cu toate forțele în lupta împotriva invadatorului manciurian, mergînd pînă la a cere ajutorul japonezilor. Toate eforturile sale sînt însă zadarnice și pînă la urmă el renunță la acțiune și se retrage în provincia natală Zhejiang pentru a duce o viață de cărturar. Curiozitatea și erudiția sa universală abordează domenii foarte diverse precum astronomia, teoria muzicii sau matematica. Dar ceea ce va reține posteritatea înainte de toate este munca sa de istoric, ca semn al creșterii conștiinței istorice în urma unui secol de intuiționism de tipul celui al lui Wang Yangming, precum și a circumstanțelor tragice ale epocii. Pînă la sfîrșitul vieții, Huang Zongxi rămîne extrem de ostil față de manciurieni, refuzînd orice post oficial și orice formă de colaborare la realizarea marilor lucrări de compilație patronate de stat.

În prima sa lucrare, pe cît de concisă, pe atît de importantă, *Planul pentru principe*, datată 1663, Huang Zongxi este animat de același spirit de „întoarcere la Antichitate" care inspirase reformele lui Wang Anshi în

5. *Cf.* CHANG Hao, „On the *Ching-shih* Ideal in Neo-Confucianism", in *Ch'ing-shih wen-t'i* (*Late Imperial China*), 3, 1 (1974).
6. Despre dihotomia „sfințeniei interioare" (*neisheng*) și a „regalității exterioare" (*waiwang*), vezi capitolul 17, nota 13.
7. Este cel puțin opinia istoricului Quan Zuwang (1705-1755) care a încheiat lucrarea *Song Yuan xue'an* începută de Huang Zongxi. Despre Li Yong, vezi Anne D. BIRDWHISTELL, *Li Yong (1627-1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy*, Stanford University Press, 1996. Pentru date bibliografice asupra personalităților marcante ale dinastiei Qing, *cf.* Arthur W. HUMMEL (coord.), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, 2 vol., U.S. Government Printing Office, Washington, 1943.

timpul dinastiei Song. Este vorba de o critică în toată puterea cuvîntului la adresa instituțiilor absolutiste de la sfîrșitul dinastiei Ming:

> În vremurile vechi imperiul era stăpîn, suveranul nefiind decît un oaspete care își petrecea întreaga viață ocupîndu-se de el. În vremurile noastre, suveranul a devenit stăpîn, imperiul nemaifiind decît oaspetele său. Dacă nu mai este posibil să găsești pacea nicăieri în imperiu este numai din vina suveranilor.
> Cînd nu domnește, el îi masacrează și-i risipește pe supușii imperiului numai cu scopul de a-și mări propriul patrimoniu, declarînd cu un cinism desăvîrșit: „Strîng avere pentru urmași". Iar cînd e la putere, continuă să-i stoarcă și să-i risipească pe supuși ca să-și satisfacă propriile perversități, declarînd cît se poate de firesc: „Acestea sînt interesele patrimoniului meu". Astfel, cea mai rea năpastă pe capul întregii populații a imperiului este suveranul și numai el[8].

Proclamație a cărei vehemență își găsește ecou la Tang Zhen (1630-1704):

> Destinul a milioane de oameni este în mîinile unuia singur: dacă el le poartă de grijă, ei trăiesc în pace; dacă îi părăsește, sînt sortiți morții. [...] În tot timpul unei dinastii, din zece suverani sînt cu adevărat capabili cel mult doi sau trei. Cît despre ceilalți, dacă nu sînt tirani sînt proști, iar dacă nu sînt perverși sînt ființe lipsite de vlagă[9].

Putem vedea aici idealul politic confucianist izbindu-se în plin de trista și mediocra realitate: totul merge bine cîtă vreme vîrful piramidei este ocupat de un om ales sau măcar de unul nici prea prost, nici prea rău. Or, experiența a arătat foarte repede că în realitate lucrurile stau altfel. Se ajunge la răsturnarea ordinii de prioritate date de Mencius: popor, stat, suveran[10]. În prezent, acestuia din urmă și bunăstării sale îi sînt subordonate instituțiile și birocrația de stat și chiar întreaga încrengătură socială. Din nou, cărturarii confucianiști sînt siliți să acorde o anumită validitate tezelor legiste, recunoscînd necesitatea unor

---

8. *Mingyi daifanglu* (*Planul pentru principe*), capitolul 1, „Despre originea suveranului", in *Huang Zongxi quanji* (*Operele complete ale lui Huang Zongxi*), vol. I, Zhejiang guji chubanshe, Hangzhou, 1985, pp. 2-3. Pentru o traducere completă în engleză, vezi W.T. DE BARY, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince, Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai fang-lu*, Columbia University Press, New York, 1993. *Mingyi* este numele celei de-a 36-a hexagrame din *Clasica Schimbărilor*, care evocă lumina băgată sub oboroc, de unde și traducerea lui W.T. DE BARY prin „așteptarea zorilor".
9. „Rari sînt adevărații suverani", in *Qianshu* II, 9 (Zhonghua shuju, Beijing, 1955, p. 66), traducere de Jacques GERNET, *Écrits d'un sage encore inconnu*, Gallimard, Paris, 1991, pp. 230-231.
10. Vezi capitolul 6, „Forța de convingere a «omeniei»". De notat că, încă de la sfîrșitul secolului al XIV-lea, Zhu Yuanzhang, fondatorul dinastiei Ming, încercase, în politica sa de absolutizare a puterii, să cenzureze *Mengzi*.

legi şi instituţii judicioase: „numai după ce legile sînt în bună ordine, domneşte ordinea printre oameni".

Refuzînd orice colaborare la proiectul *Istoriei dinastiei Ming* iniţiat de împăratul Kangxi (d. 1662-1723), Huang Zongxi îşi exprimă viziunea personală în lucrarea *Mingru xue'an* (*Şcolile de cărturari din epoca Ming*) din 1676. Apoi, mergînd pe firul istoriei, el începe să scrie *Song Yuan xue'an* (*Şcolile de cărturari din timpul dinastiilor Song şi Yuan*), text rămas neterminat la moartea sa[11]. El reprezintă astfel primul gînditor chinez care evocă istoria propriei sale tradiţii culturale.

Căutînd să apere concepţiile maestrului său Liu Zongzhou, punct culminant al lucrării *Şcolile de cărturari din epoca Ming*, Huang Zongxi îşi afirmă opoziţia faţă de radicalismul inspirat din opera lui Wang Yangming, chiar dacă se află în dezacord cu condiscipolul său Chen Que (1604-1677)[12]. Să începem, spune el, prin a nu confunda „natura fizică" şi „dorinţele omeneşti": dacă admitem, împreună cu Liu Zongzhou, că natura morală nu poate fi disociată de natura fizică, nu rezultă de-aici că aceasta din urmă se confundă cu dorinţele omeneşti (*renyu*). Prin parţialitatea şi egoismul lor, ele sînt rele, dat fiind că separă individul de restul oamenilor, deosebindu-se prin aceasta de „emoţiile" (*qing*) naturii fizice care, activate într-o dreaptă măsură, ne integrează în comunitatea umană şi sînt astfel bune[13]. Huang Zongxi reacţionează la amalgamul semantic care tinde, către sfîrşitul epocii Ming, să asimileze dorinţele cu emoţiile şi să le valorifice în cadrul unei recunoaşteri crescînde a rolului lor vital – fără îndoială, de teamă ca această alunecare să nu degenereze într-o pură şi simplă justificare a egoismului. În fond, ceea ce Huang Zongxi îi reproşează lui Chen Que şi tuturor adepţilor radicalismului şcolii Taizhou este că răstoarnă perspectiva, că emit, altfel spus, judecăţi despre natură pornind de la manifestările ei exterioare[14].

Huang Zongxi moşteneşte concepţia, specifică unor gînditori din epoca Song, a unui univers integral constituit din *qi* cu niveluri distincte, deşi niciodată explicitate: cel mai vizibil este cel al lucrurilor şi

11. Despre compilaţia oficială a *Istoriei dinastiei Ming*, vezi mai jos, nota 62. Despre *Mingru xue'an*, vezi capitolul 20, nota 34; despre lucrarea *Song Yuan xue'an*, terminată de Quan Zuwang, vezi mai sus, nota 7, şi capitolul 17, nota 5.
12. Despre Liu Zongzhou, vezi capitolul precedent. Pentru interpretarea gîndirii sale de către discipolul Huang Zongxi, *cf. Huang Zongxi quanji* (*Operele complete ale lui Huang Zongxi*), vol. I, pp. 208-326.
Despre controversa cu Chen Que, *cf.* Lynn A. STRUVE, „Chen Que versus Huang Zongxi: Confucianism faces Modern Times in the 17th Century", in *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991), pp. 5-23.
13. Despre emoţii, vezi capitolul 20, sfîrşitul secţiunii „Nu există principiu în afara spiritului", p. 416; Paolo SANTANGELO, „A Research on Emotions and States of Mind in Late Imperial China, Preliminary Results", in *Ming Qing yanjiu* (Neapole – Roma), 1995, pp. 101-209.
14. Despre şcoala de la Taizhou, vezi capitolul 20, nota 45.

evenimentelor cu care sîntem în contact în existența noastră obișnuită și ale căror forme infinit de diverse și de schimbătoare le interpretăm în funcție de obișnuință sau de convenție. În spatele bogăției și confuziei din această mulțime se află principiile constante, care se mențin în ciuda variațiilor observabile la primul nivel. În sfîrșit, respectivele constante operează după un principiu suprem de armonie în marea unitate a omului și a lumii. În afara nivelului de suprafață unde intervin subiectivitatea și convențiile umane, restul e bun deoarece e natural, mergînd „de la sine astfel". Ceea ce conferă unitate și omogenitate în diversitatea tuturor acestor niveluri este calitatea vitală a *qi*-ului, manifestarea sa cea mai radicală fiind conștiința la care, prin spiritul nostru, luăm parte mai mult decît celelalte ființe. Așadar, rafinîndu-ne conștiința, devenind mai sensibili la procesele subtile ale spiritului nostru, lăsăm să acționeze în noi *qi*-ul la maximum și astfel ne debarasăm gîndurile și acțiunile de egoismul și forța obișnuinței.

Asemenea lui Liu Zongzhou, Huang Zongxi asociază dorințele omenești și voința individuală (*nian*) cu primul nivel, în timp ce firea înnăscută, intenționalitatea (*yi*) și emoțiile se situează la nivelul subiacent al constantelor. Reprosul adresat gînditorilor radicali precum Chen Que este că atribuie primului nivel realități ce țin de constante, altfel spus că face confuzii între ceea ce este constant și ceea ce este convențional. Natura umană riscă într-adevăr să fie restrînsă, redusă la un soi de naturalism care ar rămîne la datul prim, contrar tradiției menciene care caută s-o ridice subliniind în ea prezența unui tropism de creștere asemănător cu cel al plantelor și al copacilor. În prefața pe care o scrie la optzeci și trei de ani la lucrarea sa istorică *Școlile cărturarilor din epoca Ming*, Huang Zongxi regăsește astfel un suflu demn de modelele sale din perioada Song:

> Ceea ce umple Cerul-Pămînt este spiritul. Schimbările sale sînt insondabile și nu pot fi decît de o infinită diversitate. Spiritul nu are altă constituție originară (*benti*) decît împlinirea practicii morale (*gongfu*).

Gu Yanwu (1613-1682)

Contemporan și prieten cu Huang Zongxi, Gu Yanwu, născut în apropiere de Suzhou, leagănul Societății Renașterii, preferă în tinerețe să intre în această societate în loc să se pregătească pentru examenele mandarinale[15]. Ca și în cazul multora dintre contemporanii săi, viața i se schimbă o dată cu ocuparea Pekinului (Beijing, „capitala de nord") de oștile manciuriene în 1644. Anul următor, Gu redactează patru memorii

15. Despre Gu Yanwu, vezi Willard PETERSON, „The Life of Ku Yen-wu (1613-1682)", in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28 (1968), pp. 114-156, 29 (1969), pp. 201-247. Vezi și monografia lui Jean-François VERGNAUD, *La Pensée de Gu Yanwu (1613-1682), Essai de synthèse*, École Française d'Extrême-Orient, Paris, 1990.

adresate curții Ming care se repliase la Nankin (Nanjing, „capitala de sud"), în care preconizează diverse metode pentru salvarea patriei. Dar, după căderea Nankinului, Gu duce timp de zece ani o viață rătăcitoare, făcînd călătorii de recunoaștere în nordul Chinei în vederea unui ipotetic război de rezistență împotriva manciurienilor. Foarte curios din fire, el profită pentru a se documenta pe teren și a aduna cunoștințe de primă mînă în domenii foarte diverse precum economia, geografia, istoria, epigrafia, apărarea militară, administrația. Stă dovadă în acest sens opera vieții sale, *Rizhilu* (*Note despre cunoștințele dobîndite zi cu zi*)[16].

Mai mult decît dinastiei Ming, Gu se vrea loial identității culturale chineze în fața „barbarilor", respingînd orice încercare de sinizare a acestora. Invazia manciuriană, cu precedentul său mongol, trezește deci la Gu un loialism mai mult al pensulei decît al sabiei, care apără o integritate chinezească amenințată, percepută înainte de orice în termeni culturali.

> Despărțirea care există între un suveran și supuși nu este decît o chestiune de relații între persoane, în timp ce obstacolul ce trebuie menținut între chinezi și barbari privește întreg imperiul. [...] Dacă vom cîntări ceea ce este primordial și ceea ce este secundar, atunci inima este constituită pe deplin din lumea chineză. Ce învățăminte să tragem de-aici? În spiritul *Analelor Primăverii și Toamnei* (*Chunqiu*), despărțirea dintre suveran și supuși este mai puțin importantă decît despărțirea dintre chinezi și barbari[17].

Gu Yanwu îmbină ura față de manciurieni și mîndria culturală, pe care le simte împreună cu mulți dintre contemporanii săi, cu o exigență critică și o curiozitate intelectuală fără limite; prin aceasta, el este fără îndoială unul dintre gînditorii cei mai reprezentativi de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, caracterizîndu-se prin critica virulentă pe care o face tradițiilor intelectuale din epoca Ming și printr-o aspirație activă către revenirea la concret, mai ales la cunoștințele practice și științifice. Deși a avut precursori încă din secolul al XVI-lea, Gu Yanwu este considerat, în tradiția chineză, adevăratul întemeietor al școlii de critică textuală și istorică ce avea să se impună în secolul al XVIII-lea.

Spre deosebire de Huang Zongxi care, după ce a publicat *Planul pentru principe* în jurul vîrstei de cincizeci de ani, s-a consacrat speculațiilor asupra naturii umane pe făgașul trasat de Liu Zongzhou, reflecția lui Gu Yanwu rămîne, pe tot parcursul vieții sale, în contact direct cu

16. Această prodigioasă lucrare enciclopedică, a cărei prefață este datată din 1676, acoperă metodic întregul cîmp de cunoștințe pe care Gu le socotește utile, de la Clasice pînă la filologie, trecînd prin istorie, geografie, calendar etc. Ediția utilizată aici este cea a lui Huang Rucheng (1799-1837), intitulată *Rizhilu jishi*, publicată inițial în 1834 și reprodusă de Huashan wenyi chubanshe, Shijiazhuang (Hebei), 1991.

17. „De ce nu a murit Guanzhong pentru Zijiu", în *Rizhilu jishi* 7, p. 317.

realitatea socială a vremii. După 1660, cînd manciurienii își întăriseră definitiv puterea, Gu se dedică unei activități intense în planul scrisului și reflecției destinate unui suveran-salvator – în mod evident, el se compară cu Mencius, al cărui antiabsolutism fusese reactivat de partizanii curentului Donglin. El se arată, de altminteri, profund ostil adepților radicali ai lui Wang Yangming (începînd cu Li Zhi, una dintre țintele sale favorite), pe care îi condamnă pentru evazionismul lor, ce evoca în mod supărător „școala Misterului" din secolele al III-lea și al IV-lea, și pentru apropierea lor de budismul Chan. De fapt, „studierea spiritului" în ansamblul ei, predominantă începînd cu Lu Xiangshan în timpul dinastiei Song, este recuzată în numele învățăturii confucianiste a Antichității:

> Am auzit mereu că în Antichitate studiul era îndreptat asupra lui Dao; nu știu să fi fost vreodată îndreptat asupra spiritului. Cele două cuvinte „studiul spiritului" (*xinxue*) nu sînt pur și simplu niciodată menționate, nici în cele Șase Clasice, nici la Confucius sau Mencius. Cei ce vorbesc de „studiu" în zilele noastre se gîndesc probabil la [ideea de origine budistă că] „spiritul este Dao"[18].

Gu Yanwu revendică pentru sine spiritul de rigoare moștenit de la „studierea principiului" a fraților Cheng și Zhu Xi, care trebuie să se confunde cu „studierea Clasicelor" pentru a se evita riscul căderii în „chietismul mistic după moda Chan", așa cum s-a întîmplat în vremea sa. Gu propovăduiește, într-adevăr, revenirea la exigența etică și practică din *Analectele* lui Confucius din care el reține două formule: „să tinzi spre o cuprinzătoare învățătură prin Scrierile vechi" și „să ai în felul de a fi simțul rușinii"[19]. Rușinea, care obsedează spiritele după prăbușirea umilitoare a dinastiei Ming, reprezintă pentru Gu motorul esențial al acțiunii morale. Cît despre studiu, Gu însuși îl întruchipează prin nedezmințita sa onestitate intelectuală și voința de a reveni la Clasice pentru a realiza o lectură a lor cît mai exactă printr-o metodă de analiză critică.

Pentru Gu Yanwu, cunoașterea istorică, căreia el îi subordonează toate celelalte forme de cunoaștere, este adevărata garanție a unei minți concrete și prea puțin înclinate spre judecata subiectivă prin faptul că se sprijină pe colectarea unui mare număr de fapte și date și pune la îndoială în mod sistematic sursele. Totul începe prin ceea ce tradiția numește „micul studiu" (*xiaoxue*), care se diferențiază, în urma unei specializări crescînde în timpul dinastiei Qing, în filologie, fonologie, critică textuală, tot atîtea discipline la care Gu își aduce contribuția, mai ales în studiul său critic asupra primului dicționar datînd din epoca Han,

18. „Studierea spiritului", in *Rizhilu jishi* 18, p. 819.
19. *Gu Tinglin shiwen ji* (*Culegere de poeme, scrisori, prefețe și eseuri de Gu Yanwu*), Zhonghua shuju, Hong Kong, 1976, p. 43. Referințele se fac la *Analectele* lui Confucius, VI, 25 și XIII, 20.

Shouwen jiezi, şi în cele *Cinci Tratate de fonologie*[20]. După stăpînirea acestor instrumente de bază, se poate trece la problemele complexe de autenticitate şi editare a textelor, cum ar fi cele care vizează *Clasica Documentelor* „în scrierea veche", căreia Gu îi consacră lungi pasaje în *Rizhilu*[21].

De la „studierea Clasicelor" (*jingxue*) la „organizarea lumii actuale" (*jingshi*), nu este decît un pas. „Studiul făcut de un om ales trebuie să servească la luminarea lui Dao şi să aibă ca scop salvarea lumii"[22]: Gu exprimă aici o preocupare pragmatică şi o voinţă de angajare activă, ca reacţie la speculaţiile golite de conţinut ale gînditorilor din Song şi Ming bănuiţi că au căzut sub influenţa taoismului şi budismului. Ca şi contemporanul său Wang Fuzhi, Gu caută cu pasiune să înţeleagă raţiunile care au determinat căderea dinastiei Ming, în perspectiva unei restaurări a suveranităţii chineze. Demersul istoric constă deci în căutarea în trecut a originii erorilor din prezent. În *Rizhilu*, care conţine chintesenţa gîndirii sale politice, precum şi în alte scrieri cum ar fi *Tratatul despre forţele şi slăbiciunile comanderiilor şi regiunilor imperiului* sau *Tratatul despre comanderii şi prefecturi*, Gu defineşte defectul sistemului feudal al Antichităţii ca fiind „concentrarea puterii la nivel local", iar pe acela al administraţiei imperiale centralizate ca fiind „concentrarea puterii la vîrf", aşa cum se întîmpla în timpul dinastiei Ming, cînd nimic nu limita despotismul împăraţilor. Idealul, pe care Gu îl dezvoltă în mod mult mai concret şi detaliat decît Huang Zongxi, ar fi o ordine politică ce „i-ar conferi administraţiei centralizate virtutea esenţială a organizării feudale" şi ar permite astfel o descentralizare a sistemului administrativ, lăsînd mai multă iniţiativă funcţionarilor locali şi oamenilor de valoare[23]. Este vorba, într-o oarecare măsură, de refeudalizarea societăţii, restabilindu-se paralelismul între structurile politice şi de clan şi guvernîndu-se mai mult prin oameni decît prin legi. Dar reforma politică nu s-ar putea face decît pe baza unei revigorări morale a populaţiei, care, conform convingerilor confucianiste ale lui Gu, trece prin educaţie.

---

20. *Cf.* Benjamin A. ELMAN, „From Value to Fact: The Emergence of Phonology as a Precise Discipline in Late Imperial China", in *Journal of the American Oriental Society*, 102, 3 (1982), pp. 493-500. Despre *Shuowen jiezi* (*Dicţionarul etimologic*) al lui Xu Shen, terminat în anul 100 d.Hr., vezi capitolul 12, nota 47.
21. *Cf.* de pildă rubrica „*Documentele* în scrierea veche", in *Rizhilu jishi* 2, pp. 88-97, tradusă în mare parte de J.-F. VERGNAUD, *La Pensée de Gu Yanwu*, pp. 107-111. Despre chestiunea Clasicelor în „scrierea veche" şi în „scrierea modernă", vezi capitolul 12, „Bătălia Clasicelor".
22. *Gu Tinglin shiwen ji*, p. 103.
23. *Cf. Junxian lun* (*Tratat despre comanderii şi prefecturi*), in *Gu Tinglin shiwenji*, pp. 12-13. Pentru traduceri mai complete, *cf.* Étienne BALASZ, *La Bureaucratie céleste*, p. 251-252, şi J.-F. VERGNAUD, *La Pensée de Gu Yanwu*, pp. 132-133. Expresia „comanderii şi prefecturi" (*junxian*) a ajuns să desemneze statul centralizat statornicit în 221 î.Hr. de Primul Împărat, în opoziţie cu „feudalitatea" (*fengjian*) antică.

Wang Fuzhi (1619-1692)

Cu cîțiva ani mai tînăr decît Huang Zongxi și Gu Yanwu, cu numele cărora este asociat astăzi, Wang Fuzhi mai este cunoscut și sub numele de Chuanshan (munte în provincia Hunan unde a trăit în sihăstrie). Destinul și personalitatea lui prezintă o oarecare asemănare cu ale celorlalți doi, deși gîndirea sa nu a avut același impact în vremea în care a trăit. Majoritatea operelor sale, violent ostile ocupanților manciurieni, au fost puse la index și nu au fost publicate decît în secolul al XIX-lea, și atunci cenzurate. Wang Fuzhi este în mod neîndoielnic un gînditor remarcabil a cărui filozofie totală, ce beneficiază de un punct de vedere panoramic asupra tradiției clasice în toată amploarea sa, nu poate fi disociată totuși de tragedia pe care a trăit-o personal[24].

Provenind dintr-o familie de cărturari modești, dar mîndri de probitatea lor, el începe la rîndul său prin a se lansa în acțiunea politică la sfîrșitul dinastiei Ming, creînd, la vîrsta de douăzeci de ani în provincia sa natală Hunan, o „Societate pentru reformă" (*Kuangshe*) inspirată direct din Societatea Renașterii. Animat de o profundă ură împotriva manciurienilor, se angajează timp de vreo zece ani în lupta împotriva uzurpatorilor, servind fragila și efemera domnie a împăratului Yongli care, în mijlocul unui război între clanuri, încearcă să mai salveze ce se poate din dinastia Ming. În această perioadă agitată, el leagă o prietenie de durată cu Fang Yizhi (1611-1671), spirit enciclopedic a cărui operă este dedicată nu numai astronomiei, matematicii, muzicii, geografiei și medicinei, ci și foneticii, caligrafiei, picturii și istoriei, și care hotărîse în acea vreme, ca mulți alții, să devină călugăr budist[25].

După căderea Beijingului în mîinile manciurienilor, la cererea tatălui său care simte că se apropie sfîrșitul, Wang Fuzhi compune un comentariu

---

24. Despre Wang Fuzhi, vezi Ian McMORRAN, „Wang Fu-chih and the Neo-Confucian Tradition", in W.T. DE BARY *et al.*, *The Unfolding of Neo-Confucianism*, Columbia University Press, New York, 1975, pp. 413-467 și *The Passionate Realist. An Introduction to the Life and Political Thought of Wang Fuzhi (1619-1692)*, Sunshine Book Company, Hong Kong, 1992; Jacques GERNET, „Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi (1619-1692)", in *L'Intelligence de la Chine*, pp. 303-312; Alison H. BLACK, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*, University of Washington Press, Seattle, 1989; Ernstjoachim VIERHELLER, *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih*, Mitteilungen der Gessellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Hamburg, 1968; TENG Ssu-yü, „Wang Fu-chih's Views on History and Historical Writing", in *Journal of Asian Studies*, 28, 1 (1968), pp. 111-123. În fine, pentru o „lectură problematică" a lui Wang Fuzhi, *cf.* François JULLIEN, *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Éd. du Seuil, Paris, 1989.

25. *Cf.* Willard PETERSON, „Fang I-chih: Western Learning and the «Investigation of Things»", in DE BARY, *Unfolding of Neo-Confucianism*, pp. 369-411; *Bitter Gourd: Fang I-chih and the Impetus For Intellectual Change*, Yale University Press, New Haven, 1979.

despre *Analele Primăverii şi Toamnei*. Pentru el, studierea Clasicelor nu reprezintă un demers de pură erudiţie, avînd implicaţii directe în situaţia urgentă în care se află. Ca şi pentru Gu Yanwu, *Analele* îi servesc ca referinţă pentru a justifica distincţia dintre conflictele condamnabile, care divizează ţările aparţinînd lumii civilizate, şi „războiul drept" pe care chinezii trebuie să-l ducă împotriva barbarilor, aluzie străvezie la manciurieni:

> Un conflict între Ţara de Mijloc (*Zhongguo*) şi barbari nu s-ar putea numi război. [...] Nimicirea lor nu trebuie considerată inumană, înşelarea lor neloială, ocuparea teritoriilor şi confiscarea bunurilor lor nedrepte. [...] Nimicirea lor pentru apărarea integrităţii poporului nostru nu înseamnă decît omenie; înşelarea lor pentru a-i supune la ceea ce ei detestă cu siguranţă nu înseamnă decît loialitate; ocuparea teritoriilor lor pentru a le îmbunătăţi moravurile prin cultura şi valorile noastre, confiscarea bunurilor lor pentru a mări resursele poporului nostru nu înseamnă decît dreptate[26].

Virulenţa cu totul tinerească degajată din acest comentariu sună de fapt ca o mărturisire a neputinţei căci, după treizeci de ani, Wang Fuzhi este silit să renunţe la implicarea în politică, să-şi petreacă restul zilelor ascuns în urma refuzului de a cădea la învoială cu autorităţile manciuriene şi să caute într-o sihăstrie studioasă ceea ce era fără îndoială o evadare şi, totodată, o nouă formă de acţiune.

Unitatea omului şi a lumii în energia vitală

Subiectivismului epocii Ming, direct inspirat din teza budistă a caracterului iluzoriu al lumii sensibile, Wang Fuzhi îi reproşează că a descurajat orice voinţă de acţiune şi duce la ruina omului, a societăţii şi statului. În legătură cu floarea de care vorbeşte Wang Yangming, care nu apare decît în viziunea celui ce o priveşte, Wang Fuzhi dă replica următoare:

> Fără germen nu există mugur; fără mugur nu există floare; fără floare nu există fruct; fără fruct nu există germen. Dar, dacă vom căuta mai departe [în lanţul zămislirilor], dacă Yin şi Yang nu ar determina îmbinările, n-ar exista nici rădăcini, nici tulpină, iar dacă n-ar exista punerea în mişcare a lui Yang şi răspunsul lui Yin, nu ar exista nici caliciu, nici ovar[27].

---

26. *Chunqiu jiashuo* (*Interpretarea Analelor Primăverii şi Toamnei în tradiţia familială*) din 1646, *juan* 3, in *Chuanshan yishu quanji* (*Culegere completă de opere încă existente ale lui Wang Fuzhi*), 22 vol., Zhongguo Chuanshan xuehui şi Ziyou chubanshe, Taipei, 1972 (această ediţie reproduce ediţia Taipingyang shudian din Shanghai, stabilită în 1933 de Zhang Binglin, vezi capitolul 22, nota 51), vol. 7, pp. 3648-3649. Pentru consideraţiile lui Gu Yanwu, inspirate tot din *Anale*, vezi mai sus, nota 17.

27. *Zhouyi waizhuan* (*Comentariu extern despre Cartea Schimbărilor*) din 1655, *juan* 2, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 2, p. 866.

Ca reacție împotriva influenței dizolvante a budismului, trebuie reafirmate viața și existența obiectivă a lumii, „loc de constante și de recurențe care permit reflecția și acțiunea umană. [...] Trebuie deci să ne asumăm condiția de om în loc să căutăm să evadăm din ea. O complementaritate esențială unește omul, subiect sensibil și activ, cu lumea, obiect al percepțiilor și acțiunii sale. Ar fi o nebunie să vrem să tăiem legăturile ce ne unesc cu lumea, căci ea ne aparține nouă, iar noi îi aparținem ei clipă de clipă. Cine încearcă asta îi produce și își produce lui însuși o rană profundă. [...] Cine nu reține decît un aspect al lucrurilor, cine își imaginează un absolut pierde sensul adevărat al lumii"[28].

În multe privințe, scrierile lui Wang Fuzhi păstrează vie flacăra spiritului Donglin, revendicînd moștenirea confucianismului angajat și militant al unui Gu Xiancheng sau al unui Gao Panlong care a compus înaintea lui un comentariu despre *Zhengmeng* (*Inițierea corectă*) de Zhang Zai[29]. Propriul său comentariu, pe care Wang Fuzhi l-a redactat în jurul vîrstei de șaizeci de ani, dovedește interesul pe care l-a purtat întreaga sa viață *Clasicei Schimbărilor*, precum și fidelitatea sa față de gîndirea lui Zhang Zai. Încă de la început, el îi pune în valoare monismul comentînd prima frază „Armonia supremă este ceea ce se numește Dao" :

> Armonia supremă este culmea armoniei. Cît despre Dao, acesta este principiul care străbate totul – Cerul și Pămîntul, oamenii și lucrurile – și care este numit Culmea supremă. Yin și Yang operează diferit, dar fuziunea lor în sînul Vidului suprem care le unește într-un tot, lin și fără conflict, care le amestecă în mod nediferențiat fără nici o demarcare, constituie culmea armoniei. Înainte să apară forme și obiecte, nu există nimic care să nu fie în armonie ; o dată ce apar forme și obiecte, această armonie rămîne, de unde și numele său de Armonie supremă[30].

Ca și Zhang Zai, Wang Fuzhi face o critică a concepțiilor taoiste ale „ne-manifestatului" (*wu*) și mai ales a celor budiste ale vacuității, pentru a reafirma realitatea eternă și indestructibilă a energiei universale (*qi*) care nu face decît să treacă prin multiple transformări între stări diferențiate și nediferențiate. În timp ce Zhu Xi crezuse că recunoaște în acest proces noțiunea budistă de transmigrare, Wang Fuzhi respinge în mod viguros ceea ce el consideră ca fiind o profundă eroare de înțelegere. Faptul că lucrurile sînt cînd vizibile, cînd invizibile nu trebuie să ne facă să tragem concluzia, precum budiștii, că sînt lipsite de permanență :

> Cînd [*qi*] se dispersează, el se reîntoarce în Vidul suprem, regăsindu-și constituția originară de fuziune, fără să fie nici dispariție, nici distrugere.

---

28. Jacques GERNET, *L' Intelligence de la Chine*, pp. 305-312.
29. Vezi capitolul 20, nota 66.
30. *Zhangzi Zhengmeng zhu* (*Comentariu despre Inițierea corectă a Maestrului Zhang*), capitolul 1, *Taihe (Armonia supremă)*, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 17, p. 9277. Privitor la textul lui Zhang Zai, vezi mai sus, capitolul 17, nota 70.

Cînd se condensează, el dă viaţă tuturor felurilor de fiinţe, ţinînd de natura sa de fuziune, fără să fie vorba de o creaţie iluzorie[31].

Totul, spune Zhang Zai, este „să înţelegem că spaţiul vid nu este decît energie", idee pe care Wang Fuzhi o explicitează astfel:

Spaţiul vid nu este altceva decît volumul ocupat de energie. Cînd energia, flux fără limite, este într-atît de subtilă încît nu are formă, oamenii văd spaţiul vid, şi nu energia. Or, tot spaţiul vid nu este decît energie: condensată, ea devine vizibilă şi oamenii spun atunci că există ceva; dispersată, ea nu mai este vizibilă, iar oamenii cred atunci că nu există nimic[32].

A surprinde „spiritul marii transformări" (*dahua zhi shen*) înseamnă a înţelege că totul constă în acest du-te-vino dintre energia nediferenţiată şi formele ei diferenţiate: nu există nimic în afara interacţiunii dintre Yin şi Yang care să fie în măsură să explice funcţionarea universului. Afirmaţia lui Zhang Zai „Imediat ce există doi, există transformare (adică creaţie)" este comentată de Wang Fuzhi astfel:

Yin şi Yang încep să se scindeze în transformarea lor pornind de la *qi*-ul unic al Armoniei supreme: în Yin există Yang, în Yang există Yin, originea lor fiind în unitatea Culmii supreme. Cîtă vreme Yin şi Yang nu sînt separate, există reproducere în mod identic. Yin singur nu împlineşte nimic, Yang singur nu naşte nimic. În naştere şi împlinire, Yin şi Yang se diferenţiază în constituţia lor. În domeniul uman, fermul şi suplul se întrajutorează, simţul dreptăţii şi simţul profitului se echilibrează. Dao şi obiectele concrete se completează: ele realizează astfel principiul celor zece mii de schimbări în interacţiune, care se contopesc în unitate[33].
Viaţa să nu creeze mai mult decît distruge moartea, iată principiul natural al lui Yin şi Yang[34].
Fuziunea [dintre Yin şi Yang] este starea originară a Armoniei supreme care nu este încă divizată. Interacţiunea [dintre Yin şi Yang] este efectul necesar al principiului şi al tendinţei dominante [a Armoniei supreme][35].

Urmînd în mod fidel gîndirea lui Zhang Zai, Wang Fuzhi introduce precizări personale, asociindu-i, de exemplu, noţiunea de principiu, nu ca o entitate (*wu*) aflată deasupra sau la originea universului, ci ca însuşi dinamismul său:

Principiul fiinţelor devine vizibil prin transformările lor[36].

31. *Zhangzi Zhengmeng zhu* 1, p. 9282.
32. *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 1, p. 9286.
33. *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 2, p. 9311. Referitor la formula lui Zhang Zai, vezi capitolul 17, nota 74.
34. *Zhouyi neizhuan* (*Comentariu intern despre Cartea Schimbărilor*) din 1685, *juan* 5, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 1, p. 511.
35. *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 1, p. 9277.
36. *Du Sishu daquan shuo* (*Lectura „Marii Sinteze a celor Patru Cărţi"*), datată din 1665, *juan* 10, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 13, p. 6983.

> Dacă, lăsînd deoparte obiectele lumii, cauți [entități] care le-ar fi precedat și care ar fi veșnice, universale, îmbrățișînd tot ceea ce există, nu numai că nu le vei putea da nume, dar nu le vei găsi nici o realitate[37].

Este vizată aici ipostaza unui principiu absolut inspirat din budism, dar ar putea fi la fel de bine Dumnezeul unic pe care misionarii creștini au venit să-l proclame în China o dată cu sfîrșitul secolului al XVI-lea. Fapt este că Wang Fuzhi merge în același sens ca și polemistul anticreștin Yang Guangxian (1596-1670): dacă ar exista un Dumnezeu creator și ordonator al universului, „universul nu ar mai fi decît un lucru brut", căci atunci ar exista disociere între un principiu pur, deasupra oricărui lucru, și o materie inertă, fără energie: în acest caz, unde ar mai fi viața?

„Deși *qi*-ul Cerului-Pămînt", spune Zhang Zai, „se condensează și se dispersează, respinge și adună în sute de feluri, ca principiu (*LI*) el operează după o ordine infailibilă". Comentînd acest pasaj, Wang Fuzhi precizează că este vorba despre un „principiu de organizare-ramificare" (*tiaoli*) care face ca ființele lumii să se ordoneze spontan în forme și rețele structurate, așa cum sînt grupurile din care se constituie societatea umană[38].

Unitatea principiului ceresc și dorințele umane

Cît despre raportul dintre energie și principiu, pe care Zhang Zai nu îl dezvoltă, astfel încît Cheng Yi și Zhu Xi cred că îl pot interpreta ca pe un dualism, Wang Fuzhi își propune, cu toată forța gîndirii și stilului său, să-l expliciteze într-un sens monist:

> În realitate, principiul constă în energie, iar energia nu este nimic altceva decît principiu: energia constă în vid, iar vidul nu este nimic altceva decît energie: totul nu este decît unul, nu există dualitate[39].

Afirmînd unitatea principiului și a energiei, Wang Fuzhi previne riscul acceptării a două naturi, una fizică și cealaltă cerească:

> A vorbi de „natură fizică" este ca și cum ai vorbi de o natură ce rezidă în substanța energiei vitale. Această substanță este forma substanțială a omului în sînul căreia se manifestă principiul vital. Or, interiorul acestei forme substanțiale este infuzat de energie: ceea ce umple întreg spațiul dintre Cer și Pămînt, interiorul, ca și exteriorul corpului omenesc, nu este

---

Despre *Marea Sinteză a Celor Patru Cărți*, compilată în secolul al XV-lea, în timpul dinastiei Ming, și devenită text de bază pentru compunerile și concursurile mandarinale, vezi capitolul 20, pp. 409-410.

37. *Zhuoyi waizhuan* (*Comentariu extern despre Cartea schimbărilor*), *juan* 5, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 2, p. 1013.
38. *Cf. Zhangzi Zhengmeng zhu* 1, p. 9281. Pentru fraza lui Zhang Zai, vezi capitolul 17, nota 70.
39. *Zhangzi Zhengmeng zhu*, 1, p. 9286.

decît energie şi, pornind de aici, nu este decît principiu. Principiul operează în energie, unde are rolul de a controla şi de a împărţi. Aşadar, substanţa conţine energia, iar energia conţine principiul. Deoarece substanţa conţine energie, fiecare om posedă o viaţă şi, deoarece energia conţine principiul, fiecare om posedă o natură[40].

Sînt respinse astfel ambele tendinţe inspirate din intuiţionismul lui Wang Yangming – radicalismul şcolii de la Taizhou care leagă natura de dorinţe şi idealismul unui Liu Zongzhou care tinde către o natură bună în absolut. Nu numai că nu ar putea exista două naturi, dar chiar principiul ceresc şi dorinţele omeneşti, plasate la extreme de şcoala Cheng-Zhu, sînt nedisociabile, chiar interdependente, întrucît au aceeaşi origine:

Această dragoste pentru bunuri şi aceste dorinţe ale cărnii care sînt comune tuturor oamenilor sînt acel ceva prin care Cerul formează în mod misterios toate fiinţele, ceea ce face că oamenii poartă în ei marea virtute (*de*) a Cerului-Pămînt[41].
Cerul face astfel încît omului să-i placă să se hrănească şi să fie atras de plăcerile cărnii: în aceasta constă virtutea lui. Dar omul nu-şi poate permite ca această virtute s-o anuleze pe cea care trebuie să-i fie proprie [ca om superior][42].

Faptul că în om nu trebuie deosebite două naturi nu înseamnă că ordinea naturală şi cea omenească se confundă: a-ţi da frîu liber dorinţelor nu este mai bine decît să le elimini, căci „a te abandona Cerului – naturii – înseamnă să acţionezi ca un animal. Altfel spus, la om, modul de acţiune al naturii trebuie să se manifeste prin necesităţile cărora trebuie să li se supună acţiunea umană şi prin adaptările necesare acestei acţiuni. Problema care se pune deci este integrarea dorinţelor în ordinea omenească. Riturile, întemeiate pe ordinea naşterilor şi diferenţele de talent şi capacitate, expresie a unei ordini naturale, sînt mijlocul prin care principiul de ordine ceresc se poate traduce la nivelul uman"[43].

Deşi riturile sînt doar expresia împodobită şi reglementată a principiului ceresc, ele nu se pot face vizibile decît sălăşluind în dorinţele omeneşti. [...] Iată de ce nu există Cer separat de om, nici principii separate de dorinţe. Numai Buddha a conceput un principiu separat de dorinţe, căci el detestă şi respinge normele ce dirijează existenţa fiinţelor

40. Aluzie la *Analecte* XVII, *Du Sishu daquan shuo* (*Lectura „Marii Sinteze a celor Patru Cărţi"*), datat din 1665, *juan* 7, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 12, pp. 6715-6716.
41. Aluzie la *Mengzi* I B, „Du Sishu daquan shuo juan", 8, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 13, p. 6772.
42. „Siwenlu neipian" („Reflecţii şi anchete", capitol intern), in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 17, p. 9651.
43. Jacques GERNET, „Philosophie et sagesse chez Wang Fuzhi", in *L'Intelligence de la Chine*, pp. 308-309.

și vrea să abolească marile relații ce stau la baza societății omenești. [...] Wufeng avea dreptate să spună: „Principiul ceresc și dorințele omenești merg mînă în mînă în varietatea emoțiilor"![44]

Gîndirea forței, forța gîndirii

Așadar, monismul vitalist moștenit de la Zhang Zai nu funcționează fără simțul Mijlocului (*zhong*): regăsim aici două teme centrale ale Antichității chineze, pe care Wang Fuzhi le reunește într-o gîndire puternică ce izbutește să integreze în unitatea cosmologică a *qi*-ului tot ceea ce tradiția opune. Integrarea se face fără excludere sau renunțare, după modelul complementarității lui Yin și Yang care, deși antagoniste în realizările lor individuale ca orice pereche de lucruri opuse, sfîrșesc prin a se împlini asociindu-se. Echilibrul perfect al Culmii supreme se realizează atunci cînd presiunile opuse exercitate de cei doi antagoniști se transformă în sinergie, cooperînd în armonie, în loc să ajungă la anularea unuia prin celălalt. Lui Wang îi place să spună că „toate lucrurile din lume își dau reciproc ajutor": dincolo de tradiționala complementaritate a contrariilor este evocată aici tensiunea dinamizantă între două forțe opuse.

Conform *Cărții Schimbărilor*, secretul înțelepciunii este tocmai acela de a găsi în mod constant echilibrul perfect în orice situație, atît în spațiu, cît și în timp. Este vorba însă de un echilibru activ ce n-ar putea fi decît dinamic, așa cum dansatorul pe sîrmă nu-și poate păstra echilibrul decît în mișcare. Acesta este sccpul înțelegerii Mijlocului în schimbare constantă:

> Mișcarea este axa lui Dao, deschiderea de unde se naște orice virtute. [...] De aceea se spune: „Marea virtute a Cerului-Pămînt poartă numele de viață"[45].

Ținînd în mod constant „ambele capete" – lumea și omul, energia și principiul, acțiunea și gîndirea –, Wang Fuzhi reușește să creeze acea puternică tensiune creatoare pe care unii o denumesc Mijlocul. Este ceea ce îi permite să meargă mai departe și să opereze o sinteză mai convingătoare decît predecesorii săi, cărora li se putea reproșa în permanență că tind într-o parte sau în cealaltă. Iar orice exces atrage după sine excesul invers. În prefața la comentariul său la *Zhengmeng*, Wang Fuzhi expune o concepție foarte interesantă a unui Dao confucianist replasat în mișcarea istorică. Acesta este perceput ca o căutare perpetuă

---

44. Aluzie la *Mengzi* I B, „Du Sishu daquan shuo juan", 8, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 13, p. 6772. Wufeng îl desemnează pe filozoful Hu Hong (1105-1155) din epoca Song.
45. Aluzie la *Marele Comentariu la Cartea Schimbărilor* (*Xici* B 1), *Zhouyi waizhuan*, *juan* 6, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 2, p. 1019.

a echilibrului, „cînd plin, cînd vid" (asemenea *qi*-ului descris de Zhang Zai), cele mai mari devieri fiind datorate voinţei de a corecta peste măsură excese precedente.

Întreg efortul lui Wang Fuzhi vizează regîndirea lumii şi a moralităţii – ceea ce chinezii numesc Dao – în termeni de procese pur naturale care operează numai prin reglare sau rupere de echilibru. Nu este de mirare că una dintre imaginile sale favorite este aceea a contragreutăţii (*quan*) de pe tija balanţei, imagine preluată din legismul antic. Wang Fuzhi spune că vrea

> să remedieze situaţia aşa cum se prezintă ea, cu cele mai mari defecte, fără ca totuşi să pretindă perfecţiunea. Aşa cum deplasăm greutatea balanţei a cărei tijă este prea jos temîndu-ne că se ridică prea sus, tot aşa există şi aici, în ciuda tuturor piedicilor, un punct de echilibru[46].

În fond, forţa gîndirii lui Wang Fuzhi ţine de faptul că este o gîndire a forţei sau, mai degrabă, a forţelor care acţionează atît în universul natural, cît şi în lumea omenească. Amîndouă se supun atît ordinii generale care este principiul, cît şi tendinţelor dominante sau liniilor de forţă (*shi*). Acest termen, împrumutat tot din legismul antic, unde desemnează avantajul momentan care asigură succesul celui ce ştie să profite[47], corespunde în terminologia lui Wang Fuzhi ansamblului condiţiilor sau tendinţelor obiective legate de o situaţie, de care chiar şi morala trebuie să ţină seama, aşa cum un marinar nu poate ţine direcţia cîrmei fără să ţină seama de vînt:

> O forţă (*shi*) care atinge un maximum de intensitate sfîrşeşte întotdeauna prin a slăbi; şi, din cauza acestei slăbiri, devine mai uşor s-o răstorni. Este vorba aici de evoluţia necesară oricărei forţe. Ceea ce este conform acestei evoluţii necesare este principiul; iar ceea ce este spontan în principiu este Cerul[48].

Simţul istoriei

„Principiile" şi „liniile de forţă" corespund în fapt celor două dimensiuni ale *LI*-ului distinse de şcoala Cheng-Zhu: cea normativă („ceea ce trebuie să fie astfel", *suodangran*) şi cea descriptivă („ceea ce face că este aşa", *suoyiran*)[49]. Originalitatea lui Wang Fuzhi constă tocmai în

46. Prefaţă la *Emeng* (*Visul ciudat*) din 1682, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 17, p. 9765. Despre imaginea balanţei în legismul antic, vezi mai sus, capitolul 9, notele 14 şi 15.
47. Vezi şi capitolul 9, „Poziţia de forţă".
48. Aluzie la domnia împăratului Zhezong din dinastia Song (1085-1100), *Song lun* (*Despre istoria dinastiei Song*) din 1691, *juan* 7, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 16, p. 8743.
49. Vezi capitolul 18, „*LI* ca principiu".

faptul că el integrează în una și aceeași viziune a realității normativul și descriptivul, principiul și energia, regula morală și adaptarea la împrejurări, chiar simțul dreptății și simțul profitului.

Prin aceasta, el nu este doar un simplu continuator al confucianiștilor din epoca Song, ci și un gînditor al unei generații traumatizate de prăbușirea dinastiei Ming. În opinia sa, trebuie reconsiderată perspectiva istorică, fapt ce ocupă ultima parte a vieții sale și o parte importantă din opera sa. Reflecția lui asupra raporturilor de forță se deschide într-adevăr în mod direct cu concepția sa despre istorie, teren privilegiat unde se desfășoară și se înfruntă forțe complexe : forțe centrifuge sau centripete, forța obișnuinței, forța de inerție... Universul fizic și lumea socială țin de aceeași analiză : principiul politic al sursei unice a puterii și a transmiterii sale ereditare se explică atît printr-o tendință naturală, cît și prin puterea tradiției :

> Dacă instituțiile statului s-au păstrat timp de două mii de ani fără să poată fi înlocuite, [...] acest lucru s-a întîmplat pentru că ele răspundeau unor tendințe firești. Cum s-ar fi putut să fie astfel, dacă ele ar fi fost în contradicție cu rînduiala lucrurilor ? [...]
> Cerul este cel ce-i determină pe oameni să-și aleagă un suveran, lucru care se întîmplă fără să intervină cineva. La început, fiecare grup social a pus în frunte sa și i-a cinstit pe cei mai bine văzuți pentru virtutea și meritele lor. Și astfel, din aproape în aproape, unul dintre ei a fost proclamat Fiul Cerului. Dar cei ce se statornicesc într-o poziție de seamă se obișnuiesc cu ea și din această obișnuință s-a născut principiul succesiunii ereditare. Chiar dacă un urmaș este o ființă stupidă și tiranică, e mai bine așa decît să vină cineva dintr-un cătun îndepărtat fără drept la succesiune[50].

În lucrarea sa *Lectura „Oglinzii complete pusă la îndemîna guvernanților"*, scrisă către sfîrșitul vieții, în 1687, Wang Fuzhi face o reflecție globală asupra destinului istoric al Chinei, punîndu-și întrebări cu privire la raporturile de conflict și, totodată, de interacțiune dintre civilizația chineză și populațiile din stepe, temă deja centrală într-o altă lucrare a sa, *Cartea galbenă* (*Huangshu*) din 1656. Așa cum energia este un du-te-vino constant între nediferențiat și diferențiat, omenirea oscilează între ordine și haos, civilizație și barbarie :

> În univers există două mari linii despărțitoare : între chinezi și barbari, între oamenii aleși și oamenii de rînd. Nu că la origine n-ar fi existat nici o diferență și că aceste demarcații ar fi fost trasate artificial de vechii

50. *Du Tongjian lun* (*Lectura „Oglinzii complete pusă la îndemîna guvernanților"*) din 1687, *juan* 1, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 14, pp. 7317 și 7325. Wang Fuzhi a dat această „lectură" la exact șase sute de ani după lucrarea lui Sima Guang din dinastia Song care descrie istoria Chinei din secolul al V-lea î.Hr. pînă în secolul al X-lea d.Hr. (vezi capitolul 17, „Marii oameni de acțiune din timpul dinastiei Song de Nord", și nota 17).

regi. Chinezii şi barbarii trăiesc din naştere pe pămînturi diferite. Cînd pămîntul e diferit, şi clima e diferită, şi obiceiurile sînt diferite. Obiceiurile fiind diferite, cunoştinţele şi comportamentele nu pot decît să difere. Pornind de aici, deosebirea dintre ceea ce este nobil şi ceea ce este abject se face de la sine. Delimitările pe pămînt fiind marcate, iar felurile climei Cerului foarte diferenţiate, nu ar putea exista nici o confuzie. Cine spune confuzie spune distrugerea lumii omeneşti; populaţiile chineze vor trece, în consecinţă, prin invazii şi persecuţii. A hotărî cît mai repede o linie despărţitoare pentru a stabiliza lumea omenească şi a apăra viaţa oamenilor înseamnă să fii în perfect acord cu Cerul[51].

În *Lectura „Oglinzii"* găsim şi o frumoasă meditaţie asupra muncii istoricului al cărei obiectiv este să reunească filozofia etică şi practica politică:

Ceea ce este preţios în istorie este că, prezentînd trecutul, ea este un maestru pentru viitor. Cînd istoricul nu face decît să povestească faptele în vana şi excesiva lor complexitate, fără să facă să apară direcţiile mari ale rînduielii caracteristice epocii, cei ce după el vor voi să înţeleagă mecanismele izbînzii şi ale eşecului pentru a se inspira din ele nu vor mai dispune de nici un mijloc să facă acest lucru. Atunci la ce mai e bună istoria?[52]

A urca pînă la cauzele care fac ca lucrurile să fie astfel, a distinge ceea ce face că lucrurile nu sînt întocmai cum ar trebui să fie [şi cum ne-am putea aştepta], a diferenţia partea de rău care există în bine şi partea de bine care există în rău, care este felul binelui sau al răului şi în ce măsură există bine sau rău, a ţine seama de epocă, a-i evalua tendinţele profunde, a pătrunde în psihologia oamenilor, a examina eficacitatea acţiunii oamenilor [...]. Istoria e făcută pentru a fi mărturia acţiunii oamenilor[53].

Yan Yuan (1635-1704)

Deşi nu pare să fi reţinut atenţia contemporanilor, Yan Yuan este unul dintre cei mai îndrăzneţi şi mai entuziaşti apărători ai „studiilor practice" (*shixue*), deja propovăduite în epoca Ming de Societatea Renaşterii şi reprezentate de iluştrii săi înaintaşi Huang Zongxi şi Gu Yanwu. Format în tinereţe în cea mai pură tradiţie zhuxistă, el nu ezită, în urma unei profunde crize personale, să o respingă total:

Confucianiştii din dinastia Song au avut ideea unui principiu de ordine în afara lucrurilor, ideea unei culturi în afara acţiunii. Mai rău, ei au

51. *Du Tongjian lun, juan* 14, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 14, pp. 7791 şi 7792. Traducerea integrală a acestui pasaj îi aparţine lui Ian McMORRAN, *The Passionate Realist*, pp. 140-142.
52. *Du Tongjian lun, juan* 6, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 14, p. 7495.
53. Concluzia generală a lucrării *Du Tongjian lun, juanmo*, in *Chuanshan yishu quanji*, vol. 15, p. 8555.

făcut o peltea din budism, taoism și cele Șase Clasice, determinîndu-i pe toți s-o ia razna și să bată cîmpii. [...] Ei au făcut în așa fel încît să nu mai fie în școli nici măcar un singur om care să poată fi folositor prin talentele sale și ca în întreaga administrație a imperiului să nu mai fie luată nici o măsură care să poată fi cît de cît eficientă[54].

După opinia lui Yan Yuan, în timp ce înțelepciunea Antichității rămînea în contact cu realitatea, de la începutul perioadei imperiale gînditorii nu făcuseră altceva decît să se îndepărteze tot mai mult pînă la a pierde complet contactul cu ea. „Cei ce au restaurat confucianismul începînd cu sfîrșitul epocii Tang sînt chiar aceia care i-au fost cei mai necredincioși, căci ei au transformat în discursuri vane și visuri găunoase o doctrină care nu viza decît practica și acțiunea."[55] Yan Yuan îi opune astfel pe maeștrii din Song, care „nu îi învățau pe oameni decît să înțeleagă principiile", și pe Confucius, care „nu îi învăța decît să se lase puși la încercare de către fapte". Or, întreabă Yan Yuan, „ce principiu ar putea exista în afara faptelor și lucrurilor"?[56]

Cauza principală a prăbușirii dinastiei Ming în fața atacurilor manciuriene trebuie căutată în predominarea „studiului principiului" preconizat de școala Cheng-Zhu. Yan Yuan, ca mulți dintre contemporanii săi, îl consideră influențat de elemente taoiste și budiste; accentul pus exclusiv pe căutarea interioară a sfințeniei produce indivizi timorați, introvertiți, inapți pentru acțiune și incapabili de decizie:

A fost denumit înțelepciune și virtute faptul de a te așeza în stare de calm cu ochii închiși, de a vorbi despre natura cerească, de a aduna zicerile maeștrilor, de a adnota și glosa cele Șase Clasice și cele Patru Cărți[57].

Eseul *Despre apărarea omului* are ca temă centrală o diatribă împotriva religiilor care au distrus natura cea bună din oameni. Yan Yuan îi atacă în primul rînd pe călugării budiști și pe bonzii taoiști, pe care îi consideră ca fiind niște plăgi, la fel cum sînt și compunerile de examen și prostituatele!

Odinioară, acest fenomen misterios, reflectarea tuturor lucrurilor prin spirit, era reprezentat [la budiști] spunîndu-se [că era asemănător cu reflexia pe care o au] „florile într-o oglindă și luna în apă". Concepția pe care cărturarii din Song și Ming și-au făcut-o despre contopirea cu Dao era cam de acest gen. [...] Cei ce nu ajung [la această experiență] se frămîntă degeaba jumătate din viață, nefiind decît niște chaniști ratați.

---

54. *Xizhai jiyu* (*Note luate pornind de la învățătura lui Yan Yuan*), *juan* 9, in *Yan Yuan ji* (*Operele lui Yan Yuan*), 2 vol., Zhonghua shuju, Beijing, 1987, p. 556.
55. Jacques GERNET, *L'Intelligence de la Chine*, p. 282.
56. *Cunxue bian* (*Despre apărarea studiului*), in *Yan Yuan ji*, pp. 70-71. *Cunxue bian* este unul dintre cele patru eseuri despre realitățile esențiale pentru „a apăra", în opinia lui Yan Yuan: natura (*Cunxing bian*), studiul (*Cunxue bian*), arta de a guverna (*Cunzhi bian*) și omul (*Cunren bian*).
57. *Apud* Jacques GERNET, in *L'Intelligence de la Chine*, p. 281.

> Dar cei ce din păcate ajung se înşală singuri şi mai vîrtos. [...] Eu însumi, înainte de 1668, m-am dedat exerciţiilor „aşezat în stare de calm" după recomandările cărturarilor din Song şi am simţit destul de limpede aceste impresii. Astfel, ştiu din propria-mi experienţă că acest fenomen este iluzoriu şi că nu poţi întemeia nimic pe el[58].

Cercetările lui Yan Yuan asupra Antichităţii îl conving de veridicitatea ideii potrivit căreia cultura antică era de natură esenţial practică: mobilizînd omul în întregul său, ea lăsa loc trasului cu arcul, conducerii carului, aritmeticii, care figurează printre cele şase discipline de bază ale educaţiei omului ales. În 1696, în fruntea unei academii din Hebei, Yan Yuan pune în aplicare un program care reface legătura cu proiectul educativ al maeştrilor de la începutul dinastiei Song precum Hu Yuan, redînd locul cuvenit cunoştinţelor practice, efortului fizic şi îndemînării manuale: antrenament militar, strategie, echitaţie, box, mecanică, matematică, astronomie, istorie.

Li Gong (1659-1733), unul dintre puţinii discipoli ai lui Yan Yuan care au făcut cunoştinţă cu gîndirea acestuia după moartea sa şi au întemeiat o şcoală cunoscută sub numele de Yan-Li (după modelul şcolii Cheng-Zhu), confirmă natura şi însemnătatea practică a studiului. Dacă un croitor, spune Li Gong, vrea să atingă culmea artei sale, o va face doar mînuind acul cu răbdare cît e ziulica de lungă, şi nu lăsîndu-l deoparte sub pretext că reflectează la principiul său:

> A şti ce este erudiţia livrescă nu înseamnă a şti în ce constă studiul. Faptul că ai citit multe cărţi nu înseamnă studiu. Cei ce se consacră cărţilor în zilele noastre apreciază mai ales elucidarea unor principii ireale şi memorarea unor discursuri găunoase; mintea li se înceţoşează, îşi risipesc degeaba viaţa şi, dacă li se întîmplă să trebuiască să-şi ia seama şi să se cufunde în realitatea vremii lor, nu văd mai bine decît orbii. Studiul aşa cum îl concepeau sfinţii Antichităţii – rituri, muzică, arta războiului, cultivarea pămîntului – îţi dădea voie atît să te perfecţionezi moral, cît şi să te faci util. În aceste practici se află mijloacele de organizare a lumii actuale (*jingshi*) şi de satisfacere a nevoilor poporului, iată ce înseamnă „să studiezi". Cărţile nu servesc decît la explorarea mai în adîncime [a acestor practici], iar a-ţi petrece tot timpul recitîndu-le şi citindu-le nu numai că nu înseamnă studiu, dar este şi un lucru păgubitor[59].

„Pentru Sfînt, a studia, a învăţa pe alţii şi a guverna sînt unul şi acelaşi lucru": la aceasta se rezumă idealul confucianist al lui Yan Yuan. Dar insistenţa aproape obsesivă cu care discursul gînditorilor din

58. *Cunren bian* (*Despre apărarea omului*), partea a II-a, in *Yan Yuan ji*, p. 129.
59. Vorbele lui Li Gong povestite de Guo Jincheng (1660-1700) în prefaţa sa la *Cunxue bian* (*Despre apărarea studiului*), in *Yan Yuan ji*, p. 37. Pentru traducerea în engleză a acestui eseu, vezi Mansfield FREEMAN, *Yen Yuan, Preservation of Learning*, Monumenta Serica, Los Angeles, 1972.

perioada Qing revine la unitatea studiului și a acțiunii nu reprezintă cumva un semn al neputinței lor, al imposibilității de a fi în același timp erudiți și oameni de acțiune?

Marile proiecte de stat în secolul al XVIII-lea

După traumatismul cuceririi, ordinea dinastiei manciuriene se instalează începînd cu anii 1660 pentru mai bine de un secol de pace, stabilitate și prosperitate, aducînd cu sine o creștere demografică fără precedent, o proliferare a activităților comerciale și meșteșugărești, o mai mare mobilitate socială, o creștere a nivelului de alfabetizare pînă în zonele rurale și o extindere a controlului imperial pînă la granițele provinciei Xinjiang și ale Tibetului. Concomitent, asistăm, de la începutul secolului al XVIII-lea, la o relativă pacificare a spiritelor după valul de critică radicală din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Începînd de acum, i se poate recunoaște o anumită justețe calificativului de despot luminat aplicat de filozofii secolului Luminilor european unor suverani precum Kangxi (d. 1662-1723), Yongzheng (d. 1723-1735) și Qianlong (d. 1736-1796).

Despoți erau cu siguranță, întrucît cereau supunere completă tuturor agenților statului, considerați și servitori personali[60]; dar erau și luminați, căci au avut fără îndoială grijă să nu repete experiența mongolă, altfel spus au avut abilitatea să se împace cu clasele cărturărești și au știut să facă din secolul al XVIII-lea unul dintre cele mai fericite din istoria intelectuală a Chinei. Supremă ironie a istoriei, ei au sfîrșit chiar prin a întoarce situația în favoarea lor, văzînd în sfîrșitul dinastiei Ming o ilustrare foarte recentă a ceea ce se întîmplă atunci cînd valorile politice tradiționale sînt răsturnate și prezentîndu-se ei înșiși ca garanți ai ordinii confucianiste pe care afirmau că au salvat-o de excesele unei dinastii de sorginte chineză.

Instituirea concursurilor oficiale încă din 1656 permite nu numai reînnoirea personalului politic și administrativ, ci și canalizarea ambițiilor și energiilor vechilor clase conducătoare, de la districte pînă la cele mai înalte sfere ale administrației centrale, și asocierea lor strînsă în exercitarea puterii. Cale unică de acces la onorurile și responsabilitățile politice, concursurile reprezintă într-adevăr un instrument perfect de supunere, cu atît mai mult cu cît proba lor de bază o reprezintă din secolul al XV-lea vanul și sterilul exercițiu de compunere în opt părți, iar pregătirea lor constituie activitatea principală a academiilor. Considerate răzvrătite o dată cu criza din 1625 și controlate

60. *Cf.*, de pildă, HUANG Pei, *Autocracy at Work: A Study of the Yung-cheng Period, 1723-1735*, Indiana University Press, Bloomington, 1974.

de aici înainte de stat, aceste academii nu mai constituie nişte focare de libere discuţii şi de opoziţie politică, aşa cum erau în timpul dinastiei Ming[61].

Tot patronate de stat sînt şi editările importante de texte, lucrările de compilaţie, de critică sau erudiţie (peste cincizeci). Încă din timpul domniei lui Kangxi, în această muncă sînt atraşi un mare număr de cărturari, reprezentînd atît curentul Cheng-Zhu, precum Li Guangdi (1642-1718), cît şi curentul Lu-Wang, precum Li Fu (1675-1750)[62]: între 1703 şi 1735 sînt terminate lucrările *Ming shi* (istoria oficială a dinastiei Ming), *Gujin tushu jicheng* (vastă enciclopedie ilustrată), *Quan tang shi* (mare antologie de poezie Tang), *Peiwen yunfu* (dicţionar de expresii cu două sau trei caractere clasate pe rime) şi *Kangxi zidian* (mare dicţionar de ideograme).

Compilaţia *Siku quanshu* (*Colecţia completă a operelor scrise, împărţite în patru secţiuni*)[63] este fără îndoială întreprinderea cea mai ambiţioasă. Un astfel de proiect, care mobilizează cîteva sute de cărturari timp de zece ani, între 1772 şi 1782, nu mai fusese întreprins de la realizarea compilaţiei *Yongle dadian* (*Marea colecţie a erei Yongle*), terminată în timpul dinastiei Ming, în 1407. În mod paradoxal, această activitate care avea scopul de a-i ţine ocupaţi pe cărturari şi de a diminua ostilitatea claselor chineze cultivate coincide cu marea inchiziţie literară dintre anii 1774 şi 1789, în timpul domniei lui Qianlong. Mii de opere considerate lipsite de respect faţă de manciurieni sînt atunci puse la index sau complet distruse, autorii şi cei apropiaţi lor fiind supuşi unor pedepse grele: execuţii capitale, exil, muncă silnică, confiscarea bunurilor etc. Timp de vreo cincisprezece ani, în paralel cu efortul de ocrotire a patrimoniului intelectual, face ravagii o adevărată „vînătoare de vrăjitoare" care pune lacăt minţilor[64].

---

61. Despre compunerile de examen în opt părţi (*bagu wen*) şi rolul academiilor în epoca Ming, vezi capitolul 20, nota 6, şi „Viaţa şi stingerea academiilor private la sfîrşitul epocii Ming". Despre academiile din timpul dinastiei Qing, vezi Alexander WOODSIDE, „State, Scholars, and Orthodoxy: The Ch'ing Academies, 1736-1839", in LIU Kwang-ching (coord.), *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, Berkeley, 1990, pp. 158-184.

62. Despre Li Guangli, *cf.* NG On-cho, *„Hsing* (natură) as the Onthological basis of Practicaly in Early Ch'ing Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642-1718) Philsophy", in *Philosophy East and West*, 44, 1, 1994, pp. 79-109; despre Li Fu, *cf.* HUANG Chin-shing, *Philosophy, Philology and Politics in 18th Century China. Li Fu (1675-1750) and the Lu-Wang School under the Ch'ing*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

63. Această compilaţie reuneşte ansamblul operelor tipărite sau manuscrise păstrate în bibliotecile publice ori particulare, în total aproape 80.000 de volume, împărţite după sistemul celor „patru clase" (*sibu*): opere canonice, istorice, filozofice şi literare.

64. *Cf.* L.C. GOODRICH *et al.*, *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung*, Baltimore, 1935, reed. Paragon Book Reprint Corporation, New York, 1966; R. Kent GUY, *The Emperor's Four Treasuries: Scholars and the State in the Late Ch'ien lung Era*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Nu trebuie totuşi să înţelegem greşit natura acestei silnicii. Desigur, împăraţii Qing au devenit maeştri în arta de a găsi sprijin în ortodoxia Cheng-Zhu la care se reduc mai ales manualele şcolare printr-un decret imperial din 1652. Dar ei se arată extrem de sensibili la cea mai mică îndepărtare sau lipsă de respect faţă de manciurieni ori chiar faţă de mongoli, care întemeiaseră înaintea lor o dinastie nechineză. Există un contrast frapant între liber-cugetători precum Yan Yuan sau Li Gong, care îl critică fără teamă pe Zhu Xi, şi un Lü Liuliang (1629-1683)[65], ale cărui opere perfect ortodoxe fac obiectul unei feroce persecuţii postume dat fiind caracterul lor antimanciurian. Tot ce poate apărea ca un semn de rezistenţă naţională sau de grup este reprimat fără milă : cărturarilor nu le mai rămîne decît să se refugieze în erudiţia pură, în timp ce activismul militant de la începuturile dinastiei pierde mult din forţa sa.

Examinarea critică a Clasicelor şi reîntoarcerea la „studiile Han"

Neputînd forma asociaţii bazate pe academii private, aşa cum se întîmpla la sfîrşitul dinastiei Ming, cărturarii neangajaţi în birocraţie şi personalităţile locale nu se mai pot regrupa decît în clanuri sau descendenţe familiale. Benjamin A. Elman nu ezită să vorbească de „comunităţi cărturăreşti" care furnizează o mare parte din elita intelectuală, atribuită mai ales Academiei Hanlin şi compilaţiei *Siku quanshu*[66]. Una dintre cele mai importante este, probabil, cea din Jiangnan, formată în jurul unor mari centre urbane şi comerciale din bazinul inferior al fluviului Yangzi, centre care luaseră avînt încă din timpul dinastiei Song : Nankin, Yangzhou, Hangzhou şi mai ales Suzhou.

Aceste comunităţi iau naştere în ideea practicării unor discipline precum filologia, istoria, astronomia, fiecare neam de cărturari reprezentînd o specializare sau o tradiţie de interpretare proprie. La început, în vederea unei lecturi mai fidele şi mai istorice a Clasicelor, erudiţii încearcă să revină, trecînd peste elaborările din Song şi Ming, la exegeza din epoca Han, mai aproape de Antichitate şi mai ales anterioară speculaţiilor taoizante ale „şcolii Misterului" şi introducerii budismului. Vizibilă încă din secolul al XVI-lea, cu mult timp înaintea căderii dinastiei Ming, această voinţă de regăsire a autenticităţii de la origini apare mai

65. *Cf.* W.T. DE BARY, *Learning for One's Self. Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, Columbia University Press, New York, 1991, pp. 324-345, şi *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 59 *sq*. După ce întreaga sa viaţă a opus o rezistenţă pasivă dinastiei manciuriene refuzînd în mod făţiş să o servească, Lü Liuliang devine un caz celebru în cadrul inchiziţiei din 1733 în timpul căreia trupul său este exhumat şi tăiat în bucăţi, unul dintre fiii săi executat, iar nepoţii şi discipolii săi persecutaţi.

66. *Cf. From Philosophy to Philology : Intellectual and Social Aspect of Change in Late Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.

întîi ca un fenomen intern studiilor clasice care nu se reduce la o reacţie antimanciuriană, deşi, în reîntoarcerea la sursele Han, este net perceptibilă intenţia de a pune în valoare o identitate specific chinezească în faţa oricărei influenţe „străine".

În opoziţie declarată cu speculaţiile asupra „moralităţii şi principiului" (*yilixue*) ia naştere erudiţia pură „a verificărilor şi a probelor" (*kaozhengxue*) care va domina tot secolul al XVIII-lea[67]. După cum demonstrează proliferarea unor noi genuri exegetice, examenul critic, verificarea şi controlul textelor capătă atunci un loc central în studierea Clasicelor. Nu este vorba numai de preocuparea de a pătrunde cît mai adînc în Antichitate, ci şi de o cotitură metodologică în care cunoaşterea se sprijină pe factori obiectivi, empirici, şi nu, ca pînă atunci, pe o interpretare subiectivă. Se manifestă deci o relativizare şi o istoricizare, adică o distanţare critică, cu riscul repunerii în discuţie a noţiunii înseşi de canonicitate. În locul celor Patru Cărţi ale ortodoxiei zhuxiste, a căror studiere rămîne obligatorie în filiera mandarinală, adevăraţii eruditi preferă să studieze de aici înainte cele Cinci Clasice, percepute tot mai mult ca texte istorice, şi nu ca surse de adevăruri eterne.

Una dintre marile bătălii ale noii erudiţii are ca obiect demonstrarea, pe baza dovezilor filologice, a faptului că părţile „în scrierea veche" ale *Clasicii Documentelor*, pe care se întemeiază în mare măsură ortodoxia în vigoare şi în special faimoasa dezbatere asupra „spiritului lui Dao" şi „spiritului uman", sînt în realitate falsuri din secolul al III-lea d.Hr., susceptibile de a fi suferit o influenţă budistă[68]. Problema, ridicată de eruditi izolaţi din timpul dinastiilor Song şi Ming, este tratată sistematic în *Comentariul critic al Documentelor în scrierea veche* al lui Yan Ruoqu (1636-1704) care, acuzat că ar repune în discuţie însăşi autenticitatea Clasicelor, apără cu mare convingere noul spirit critic:

> Dacă cineva mă întreabă: „În studiul dumitale despre *Cartea Documentelor*, nu dai crezare decît surselor Han, punîndu-le la îndoială pe cele din Jin şi Tang: să zicem că este aşa. Dar cum de nu poţi da crezare decît istoriilor şi comentariilor punînd la îndoială Clasicele?".
> Eu i-aş răspunde: „Care Clasice? Care istorii? Care comentarii? Ceea ce contează este numai autenticitatea. Dacă Clasicele sînt autentice, iar istoriile şi comentariile false, să ne fie permis să luăm Clasicele pentru a corecta istoriile şi comentariile. Atunci de ce, presupunînd că istoriile

67. Expresia *kaozhengxue*, folosită încă din timpul dinastiei Song de Sud de către Wang Yinglin (1223-1296), nu devine un stindard unificator pentru eruditi pe baza Clasicelor decît începînd cu secolul al XVII-lea.

68. Este vorba de versiunea documentelor atribuită lui Kong Anguo (156-74? î.Hr.) din timpul dinastiei Han anterioare şi de cele 25 de capitole „în scrierea veche" care au fost prezentate la curtea împăraţilor Jin de Răsărit de un anume Mei Ze în secolul al IV-lea. Pentru dezbaterea asupra „spiritului lui Dao" şi „spiritului uman", vezi capitolul 19, nota 45, şi Benjamin A. ELMAN, „Philosophy (*I-li*) versus Philology (*K'ao-cheng*): the *Jen-hsin Tao-hsin* Debate", in *T'oung Pao* 69, 4-5 (1983), pp. 175-222.

și comentariile sînt autentice, iar Clasicele false, nu ne-ar fi permis să luăm istoriile și comentariile pentru a corecta Clasicele?"[69].

Hui Dong (1697-1758), emul al lui Yan Ruoqu și autorul unei *Analize a Documentelor în scrierea veche* (*Guwen Shangshu kao*), este în general considerat adevăratul fondator la Suzhou al „studiilor Han" (*Hanxue*), în opoziție militantă cu „studiile Song" (*Songxue*). Cu Hui Dong, tendința spre erudiție pură capătă într-adevăr o turnură pasională, chiar ideologică, într-un adevărat atac împotriva ortodoxiei Cheng-Zhu, acuzată de „analfabetism filologic". Repunerea în discuție a autenticității *Cărții Documentelor* și în general a tuturor Clasicelor „în scrierea veche", singurele care figurează în programul de concurs, sfîrșește prin a constitui o amenințare pentru mandarinatul existent. De aici înainte, „studiile Han", cu care sînt asociate numele celor mai mari erudiți din secolul al XVIII-lea, devin o nouă formă de rezistență față de ortodoxia oficială.

Dai Zhen (1724-1777)

Noul spirit critic își găsește fără îndoială cea mai strălucită ilustrare la Dai Zhen, provenit din elita intelectuală care se dezvoltă în rîndurile negustătorilor bogați din Jiangnan. În acest geniu riguros și curios în toate, a cărui deviză era „să nu se lase niciodată înșelat nici de alții și nici de sine însuși" și „să nu caute adevărul decît în faptele reale" (*shishi qiushi*), putem vedea demnul omolog al enciclopediștilor, contemporanii săi europeni. Pe făgașul trasat de Mei Wending (1633-1721)[70], care comparase matematica occidentală introdusă de Matteo Ricci cu matematica chineză, contribuind astfel la reabilitarea ei, Dai Zhen este pasionat de istoria acestei discipline, făcînd în același timp dovada unei științe pe cît de vaste, pe atît de intransigente în filologie, fonologie, dialectologie. Pînă la sfîrșitul vieții, el rămîne totuși conștient de miza etică și filozofică a erudiției critice, fiind unul dintre cei mai eminenți reprezentanți din vremea sa ai acestui domeniu care îi preocupă pe majoritatea contemporanilor săi[71]. Pentru Dai Zhen, rigoarea filologică nu constituie un scop în sine, ci o practică morală care vizează o cunoaștere perfectă a Clasicelor, singurele permițînd „înțelegerea lui

69. *Shangshu guwen shuzheng* (*Comentariu critic despre Documentele în scrierea veche*), in *Huang Qing jingjie xubian* (*Complement la „Exegezele asupra Clasicelor din dinastia Qing"*), compilat de Wang Xianqian, 1888, *juan* 2, p. 2a-b. Această lucrare a făcut senzație la punerea sa în circulație privată, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, dar nu a fost publicată decît cu titlu postum în 1745.
70. *Cf.* Jean-Claude MARTZLOFF, *Recherches sur l'œuvre mathématique de Mei Wending (1633-1721)*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1981.
71. *Cf.* YÜ Ying-shih, „Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology", in *Asia Major*, seria a III-a, 2, 1 (1989), pp. 79-108.

Dao", adică învăţătura sfinţilor din Antichitate (în principal Confucius şi Mencius), acoperită de un sediment de interpretări care mai de care mai amăgitoare:

> Clasicele duc spre Dao. Cuvintele îl luminează pe Dao şi, pentru a înţelege cum s-au format aceste cuvinte, nu există nimic mai potrivit decît filologia şi paleografia. Prin studierea ideogramelor putem stăpîni limbajul, iar prin limbaj ajungem să pătrundem spiritul şi intenţia sfinţilor şi înţelepţilor Antichităţii[72].

La izvoarele lui Mengzi

Deşi format în ortodoxia zhuxistă, Dai Zhen se arată din ce în ce mai critic în scrierile sale, reluînd aceleaşi teme în termeni de fiecare dată mai precişi, fiind preocupat să se apropie tot mai mult de formularea cea mai corectă. Încă de la apariţia lucrării *Yuanshan* (*Originea binelui*), scrisă probabil sub influenţa întîlnirii sale în 1757 cu Hui Dong, Dai Zhen întreprinde o nouă lectură lămuritoare cu scopul de a scoate la lumină, de sub zgura comentariilor Song, puterea mesajului originar. Cu o vigoare şi o claritate stilistice demne de scrierile din timpul Regatelor Combatante, Dai Zhen atacă în special dualismul principiului şi al energiei care transformă dorinţele în obstacole în calea moralităţii:

> Se spune în *Tratat* [*al Riturilor*]: „Omul posedă o natură care este în acelaşi timp sînge şi suflu (*xueqi*, adică energie vitală), spirit şi cunoaştere (*xinzhi*, adică facultate mentală). În el, tristeţea şi plăcerea, bucuria şi mînia n-au nici o constanţă, nefiind stîrnite decît ca răspuns la solicitarea lucrurilor exterioare: numai atunci se poate vedea de ce este în stare spiritul".
>
> Orice fiinţă care posedă în acelaşi timp sînge şi suflu, spirit şi cunoaştere este chiar din acest motiv animată de dorinţe. Firea omenească se exprimă în dorinţe: prin sunete, culori, mirosuri, gusturi se face diferenţa dintre ceea ce caută ea şi ceea ce o sperie. Cine spune dorinţe spune emoţii. Firea omenească se exprimă în emoţii: prin plăcere, mînie, tristeţe, bucurie, se face diferenţa între ceea ce o neliniştеşte şi ceea ce o alină. Cine spune dorinţe şi emoţii spune ingeniozitate şi discernămînt: prin frumos şi urît, adevărat şi fals, se face diferenţa dintre ceea ce îi place şi ceea ce îi repugnă.
>
> Dao care zămisleşte şi care hrăneşte este conţinut în dorinţe; Dao în care toate comunică în interacţiune este conţinut în emoţii. Îmbinîndu-se în mod firesc unul cu altul, cei doi dau seamă de tot ce se întîmplă în univers. Capacitatea de a epuiza toate posibilităţile frumosului şi urîtului este conţinută în ingeniozitate; de aici provine puterea celor care conduc. Capacitatea de a epuiza posibilităţile adevărului şi neadevărului

72. Prefaţă la *Gujingjie gouchen* de Yu Zhonglin, în *Dai Zhen ji* (*Operele lui Dai Zhen*), Shanghai guji chubanshe, 1980, p. 192.

este conținută în discernămînt; aici se edifică virtutea înțelepților și sfinților. Îmbinîndu-se astfel una cu cealaltă și întemeindu-și chintesența pe necesitate, cele două capacități dau seamă de toate posibilitățile universului[73].

Dai Zhen se ridică în acest punct împotriva moraliștilor de la sfîrșitul dinastiei Ming și începutul dinastiei Qing care, reacționînd împotriva laxismului generat, după părerea lor, de ineismul lui Wang Yangming, țînuseră să diferențieze dorințele (care țin de energie) de emoții (care țin de natură și de principiu). A afirma fără echivoc „cine spune dorințe spune emoții" înseamnă a recunoaște necesitatea de a îngloba totul în natura omenească, inclusiv dorințele: imediat ce simțim nevoia să lăsăm deoparte cel mai neînsemnat aspect, cel mai neînsemnat reziduu, ne expunem riscului de a pierde unitatea naturii, care nu este alta decît binele originar.

Studiile succesive ale lui Dai Zhen despre gîndirea lui Mencius culminează cu testamentul său filozofic, *Comentariu critic despre sensul termenilor în Mengzi*, terminat doar cu cîteva luni înaintea morții sale survenite în 1777, pe vremea cînd devenise unul dintre conducătorii proiectului imperial al lucrării *Siku quanshu*. După cum indică titlul, această scriere constituie un soi de glosar de termeni-cheie precum „principiu", „Dao ceresc", „natură" etc., după modelul lucrării *Beixi ziyi* a lui Chen Chun (1159-1223)[74]. Dai Zhen își propune să le regăsească sensul prim, adică cel pe care el îl atribuie lui Confucius și Mencius, și să arate distorsiunea adusă după părerea sa de „confucianiștii din Song". În această operă eminamente polemică, gîndirea lui Cheng Yi și cea a lui Zhu Xi sînt prezentate într-o lumină voit tendențioasă, reduse cel mai adesea la ortodoxia în care s-au închegat pentru a servi mai bine drept contrapondere.

De la energie la principiul de diferențiere

Făcînd apel la etimologie, Dai Zhen desprinde un anumit număr de noțiuni cardinale din textele Song și Ming și își reconstruiește propria filozofie în jurul a ceea ce el consideră central: energia vitală (*qi*), adesea desemnată, fără îndoială pentru a-i sublinia caracterul concret, prin expresia clasică „sînge și suflu". Pornind de la ea, pornind de la datul oricărei vieți, și nu de la un principiu *a priori*, Dai Zhen evocă întreaga

73. *Yuanshan* (*Originea binelui*), partea I, in *Dai Zhen ji*, p. 333. Citatul este extras din *Tratat despre muzică* (*Yueji*), cap. 17 din *Tratatul Riturilor* (*Liji*), *cf.* Séraphin COUVREUR, *Mémoire sur les bienséances et les cérémonies*, vol. 2, p. 71. Pentru o traducere în engleză a lucrării *Yuanshan*, vezi CHENG Chung-ying, *Tai chen's Inquiry into Goodness*, East-West Center Press, Honolulu, 1970.

74. Despre *Beixi ziyi* (*Semnificația termenilor după maestrul din Beixi*), vezi capitolul 19, nota 51.

căutare a sfinţeniei, de la spontaneitatea a ceea ce este „de la sine astfel" pînă la necesitatea a ceea ce „nu poate fi decît astfel". Dar acest drum nu este posibil decît dacă presupunem, aşa cum face Dai Zhen continuîndu-l pe Zhang Zai, că tot ce merge în sensul vieţii este bun. Tocmai acest lucru determină caracterul totalizator al lui Dao: sursă inepuizabilă a vieţii şi totodată Cale de urmat, energie şi totodată principiu, el nu ar putea fi redus doar la principiu.

Spre deosebire de Zhu Xi care lasă să se presupună o delimitare între domeniul principiului „dincolo de formele vizibile" şi cel al energiei de dincoace de ele, Dai Zhen concepe principiul ca operînd distincţii (*fen*) care îşi croiesc drum prin integralitatea realului în toată adîncimea lui:

> Yin/Yang şi cei Cinci Agenţi sînt realitatea constitutivă a lui Dao; energia vitală şi facultatea mentală sînt realitatea constitutivă a naturii omeneşti. Din clipa în care există realitate constitutivă, se pot opera aici diferenţieri[75].

Făcînd din *LI* un principiu de diferenţiere, Dai Zhen revine la concepţia antică a unui Xunzi:

> *LI*, astfel sînt desemnate diferenţierile care se impun printr-o examinare atentă a subtilităţii lucrurilor: de aceea se vorbeşte despre „principii de decupare" (*fenli*). Fiind vorba despre substanţa materială a fiinţelor, se vorbeşte de „principiul muşchilor", de „principiul cărnii", de „principiile liniilor pielii". De îndată ce se face decuparea, punerea în ordine este clară, fără neregularităţi: se vorbeşte atunci de „principiile de ramificare" (*tiaoli*)[76].

După cum s-a văzut în legătură cu bucătarul Ding în *Zhuangzi*[77], întreaga reflecţie chineză despre *LI* pleacă de la ideea că el nu operează diferenţieri din exterior, ci reprezintă însăşi structura interioară a lucrurilor. El nu trebuie pus nici *a priori*, nici suprapus *a posteriori*, se impune de la sine deoarece reprezintă în acelaşi timp ceea ce este şi ceea ce trebuie să fie. Reluînd tocmai imaginea vinelor şi ţesuturilor organismului, redată prin etimologia presupusă a termenului *LI*, Dai Zhen sugerează că numai reaşezîndu-ne în sensul „principiului ramificării" îi împlinim natura, realizînd astfel perfecta adecvare între spontaneitate şi necesitate:

> În fraza lui Confucius: „[La şaptezeci de ani] mă lăsam în voia inimii fără ca totuşi să încalc regulile", „a te lăsa în voia inimii" înseamnă

75. *Mengzi ziyi shuzheng* (*Comentariu critic despre sensul termenilor din Mengzi*), partea a II-a, rubrica „Tiandao" (Dao ceresc), in *Dai Zhen ji*, p. 287.
Vezi traducerile în engleză semnate de Torbjörn LODEN, *„Dai Zhen's* Evidential Commentary on the Meaning of the Words of Mencius", in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 60, Stockholm, 1988, şi de CHIN Ann-ping şi Mansfield FREEMAN, *Tai Chen on Mencius: Exploration in Words and Meanings: A Translation of the Meng Tzu-i shu-cheng*, Yale University Press, New Haven, 1990.

76. Începutul lucrării *Mengzi ziyi shuzheng*, partea I, rubrica „LI" (Principiu), in *Dai Zhen ji*, p. 265. Pentru utilizarea expresiei *tiaoli* („principiu de organizare--ramificare") de către Wang Fuzhi, vezi mai sus, nota 38.

77. Vezi capitolul 4, nota 32.

naturalul (*ziran*), iar „fără a încălca regulile" înseamnă a face ceea ce este necesar (*biran*). Necesarul și naturalul sînt două lucruri diferite. Necesarul nu este nimic altceva decît înțelegerea totală și exhaustivă a naturalului. Atunci nu mai rămîne nici o părere de rău, nu rămîne decît o mare liniște, ceea ce sfinții și înțelepții numesc „de la sine astfel". [...] În natura omenească, dorințele aparțin naturalului, iar virtutea necesarului. Naturalul este ceea ce se vede în afară în multiplele activități zilnice ; necesarul este ceea ce le readuce înăuntru într-un tot armonios. Cunoașterea naturalului permite înțelegerea transformărilor Cerului--Pămînt, iar cunoașterea necesarului permite înțelegerea virtuții sale. În acest sens [Mencius] spune că „a-ți cunoaște natura înseamnă a cunoaște Cerul"[78].

Dai Zhen ajunge astfel la marea intuiție a lui Mencius : dat fiind că „totul este deja aici", latent, trebuie pur și simplu – dar aceasta este marea dificultate – să nu-l pierzi din vedere sau să-l regăsești. Dai Zhen împinge reflecția mai departe la nivelul procesului care duce la sfințenie și pe care tradiția confucianistă îl numește „studiu". El încearcă să nu piardă din vedere nici unul dintre factorii care, ținînd de dura realitate, sînt susceptibili să pună piedici în calea minunatei intuiții prime a unei naturi omenești funciarmente bune : prezența dorințelor care fac parte integrantă din natura noastră ; capacitățile sau talentele proprii fiecărui individ, care pun în mod inevitabil problema inegalității între ființe. Dai Zhen stabilește nu numai o legătură de continuitate, ci pur și simplu o adecvare între dorințe (sau emoții) și principiu, reiterînd-o – cu bună știință sau nu – pe aceea stabilită de budismul Mahāyāna între fenomene și absolut :

Principiile sînt pur și simplu emoții care nu se rătăcesc. Nu există emoții care să se potrivească fără ca principiul lor să nu se potrivească. De fiecare dată cînd îi faci ceva cuiva, reîntoarce-te asupră-ți și întreabă-te, în liniștea dinăuntrul tău : „Dacă mi-ar face asta mie, aș putea oare s-o accept ?". De fiecare dată cînd ceri ceva cuiva, reîntoarce-te asupră-ți și întreabă-te în liniștea dinăuntrul tău : „Dacă mi-ar cere mie asta, aș fi în măsură să-i fac față ?". Cînd sînt eu însumi criteriul atitudinii față de altul, principiul apare clar. A vorbi de principiu ceresc înseamnă a vorbi de principiul natural de diferențiere : prin el, propriile-mi emoții servesc drept criteriu pentru felul meu de a le trata pe ale altuia, fără ca vreuna să fie în dezechilibru[79].

Principiul nu este deci o entitate sau un ideal transcendent, accesibil numai prin inducție, deoarece orice emisie de energie (dorințe, emoții, sentimente) comportă în mod inerent propriul său principiu de diferențiere și de echilibru. Dacă Zhu Xi dă impresia că vorbește de un Principiu la singular și cu majusculă, pentru Dai Zhen ar fi vorba mai degrabă de principii la plural și fără majusculă. Or, aceste „linii de decupare fără

78. *Xuyuan* (*Indiciile Căii*), studiu preliminar despre *Mengzi*, terminat în 1769, partea I, in *Dai Zhen ji*, pp. 367 și 371.
79. *Mengzi ziyi shuzheng*, partea I, rubrica „LI" (Principiu), in *Dai Zhen ji*, pp. 265-266.

neregularităţi" constituie facultatea noastră mentală care ne permite să vedem şi să ştim unde se duc. Locul central pe care Dai Zhen i-l acordă în definiţia umanităţii noastre îl situează în descendenţa lui Xunzi, tot aşa cum cel pe care i-l atribuie cunoaşterii în căutarea noastră de sfinţenie face din el, chiar şi împotriva voinţei sale, demnul succesor al lui Zhu Xi.

Împotriva fariseilor moralităţii şi dogmaticilor erudiţiei

În loc să fie înţeles ca o entitate distinctă şi primă în raport cu energia vitală, principiul desemnează pentru Dai Zhen o ordine universală şi armonioasă, inerentă atît naturii umane, cît şi lumii obiective. Între principiu şi energie nu trebuie făcută o diferenţiere calitativă, cu atît mai puţin între natura intrinsecă, absolut pură şi bună, şi o natură materială, frămîntată de emoţii şi dorinţe. Ca şi gînditorii iconoclaşti de la sfîrşitul dinastiei Ming, Dai Zhen este condus de critica pe care o face dualismului zhuxist la a-i recuza efectele asupra moralei sociale, începînd cu tirania ipocriţilor, fariseilor şi a altor aşa-zişi drept-gînditori, care fac din pretinsa lor cunoaştere a principiului un monopol:

> Sfinţii [Antichităţii chineze] au orînduit lumea în aşa fel încît să dea formă emoţiilor şi să îmbrăţişeze dorinţele poporului, realizînd astfel Calea regală. Ştiindu-se bine că Laozi, Zhuangzi, Buddha nu erau sfinţi, nu prea se acorda credit tuturor teoriilor lor despre „ne-dorinţă". Dar, o dată cu confucianiştii din Song, ei au început să fie asimilaţi cu sfinţii, şi brusc toată lumea s-a trezit că poate perora despre deosebirea dintre Principiu şi dorinţe.
>
> Nu e deci de mirare că suveranii de astăzi consideră emoţiile şi dorinţele poporului – chiar acelea pe care sfinţii şi înţelepţii de odinioară încercau să le satisfacă – josnice şi abjecte în majoritatea lor, nedemne de a fi luate în seamă. Dar, atunci cînd trebuie să recurgă la Principiu ca mijloc de cenzură, ei nu simt nici o greutate să invoce cele mai sublime reguli în vigoare pentru a condamna în numele moralităţii. Mai-marii acestei lumi se servesc de Principiu ca să-i atace pe cei mici, cei bătrîni ca să-i atace pe cei tineri, cei sus-puşi ca să-i atace pe cei umili. Chiar dacă se înşală, cei dintîi socotesc că sînt pe drumul cel drept. Dar cei mici, cei tineri, cei umili care încearcă să-i conteste în numele Principiului, chiar dacă au dreptate în felul lor, sînt acuzaţi că o iau razna.
>
> În consecinţă, cei aflaţi în partea de jos a scării nu-i pot face pe cei de sus să le înţeleagă emoţiile şi dorinţele împărtăşite de toată lumea, în timp ce cei de sus se servesc de Principiu pentru a le reproşa celor de jos inferioritatea. Or, vinovaţii de crima de a fi inferiori sînt cîtă frunză şi iarbă. Cînd un om moare sub loviturile legii, se găseşte întotdeauna cineva căruia să-i fie milă de soarta lui. Dar cui îi e milă de cel ce moare sub loviturile Principiului?[80]

80. *Mengzi ziyi shuzheng*, partea I, rubrica „Li" (Principiu), în *Dai Zhen ji*, p. 275.

Pentru Dai Zhen, numai cunoașterea obiectivă a lucrurilor dă acces la principiile lor și preîntîmpină pericolul pe care îl constituie un Principiu socotit transcendent, dar în realitate supus tuturor interpretărilor, exploatărilor și „obstrucțiilor" datorate prejudecăților, colective sau individuale. Or, cel mai bun drum care duce la cunoașterea principiilor rămîne studierea Clasicelor, convingere pe care Dai Zhen o împărtășește cu Zhu Xi împotriva lui Wang Yangming[81]. În schimb, nimic nu pare să satisfacă exigența de obiectivitate a lui Dai Zhen, care consideră că spiritul critic al „studiilor Han", deși salutar pentru demitizarea tradiției, face prea mult caz de erudiția epocii Han, percepută și ea ca îndoielnică. Dacă Clasicele sînt cheia principiului, se impune – și Dai Zhen insistă aproape obsesiv asupra acestui lucru – să li se cunoască perfect fiecare ideogramă. În timp ce pentru Zhu Xi cunoașterea Clasicelor nu era decît un soi de trambulină pentru atingerea unui principiu moral într-un soi de iluminare, acest proces gradat și cumulativ reprezintă în sine, în opinia lui Dai Zhen, practica morală prin excelență.

Dar tocmai pe terenul acestei asimilări a erudiției clasice cu disciplina morală Dai Zhen nu este urmat de contemporanii săi. Pentru prietenul său Qian Daxin (1728-1804) sau cumnatul său Wang Mingsheng (1722-1798), erudiția „verificărilor și a dovezilor" este un scop în sine, și deci nu trebuie să cedeze tentației speculative a „discursurilor găunoase despre simțul moral și despre principiu". Din concepțiile filozofice ale lui Dai Zhen care se adapă cu atîta îndrăzneală de la izvoarele vii ale gîndirii chineze, confrații săi nu par să fi reținut decît tradiția unei critici erudite pe care el o transmite discipolului său Duan Yukai (1735-1815) și pe care o ilustrează încă la începutul secolului al XIX-lea Wang Niansun (1744-1832) și Wang Yinzhi (1766-1834). Istoricul Zhang Xuecheng (1738-1801), unul dintre puținii care au înțeles proiectul său, evocă astfel cuvintele aspre ale unui Dai Zhen exasperat de tirania purei erudiții erijate în normă:

> Pentru mine, etimologia, fonetica, astronomia și geografia sînt ca cei patru purtători de lectică, iar Dao pe care încerc să-l înțeleg reprezintă marele personaj purtat în lectică. Ce păcat că pretinșii mari erudiți ai vremii noastre nu sînt buni decît să vorbească despre ploaie și timp frumos cu purtătorii mei de lectică![82]

Meritul lui Dai Zhen va fi fost poate acela că a reprezentat marele personaj și totodată purtătorul de lectică, că a avut o viziune puternică asupra lui Dao bazată pe cunoștințe critice și obiective, întruchipînd astfel idealul cărturarului modern așa cum trăiește el și astăzi.

---

81. Despre această chestiune vezi Cynthia J. BROKAW, „Tai Chen and Learning in the Confucian Tradition", in Benjamin A. ELMAN și Alexander WOODSIDE (coord.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 257-291.
82. *Wenshi tongyi* (*Principii generale de literatură și istorie*), Taiping shuju, Hong Kong, 1964, p. 57.

Spiritul critic în zorii secolului al XIX-lea

Chiar dus pînă la extrem, spiritul critic al lui Dai Zhen nu se aplică totuşi decît în cadrul tradiţiei, fără să-i pună vreodată radical în discuţie temeliile. Se pune problema ascuţirii lui precum un instrument de cercetare şi aprofundare a lui Dao al Antichităţii, fără ca validitatea sa să poată fi pusă vreodată la îndoială. Un alt mare erudit care anunţă cu adevărat – fără să-i măsoare el însuşi întreaga importanţă – radicalitatea criticii moderne este Cui Shu (1740-1816), a cărui lucrare monumentală *Kaoxin lu* (*Note pentru o lectură critică şi veridică*) constituie un model de demitizare sistematică şi metodică a întregii tradiţii interpretative a Clasicelor[83]. Este pusă la îndoială în special literatura care îi priveşte pe suveranii mitici din Antichitatea îndepărtată, veneraţi dintotdeauna ca nişte modele de virtuoşi; figuri ca Yao, Shun sau Yu cel Mare vor fi studiate de acum înainte nu dintr-un punct de vedere hagiografic, ci istoric. Trecînd neobservată în timpul vieţii sale, munca lui Cui Shu va fi revendicată în anii 1920-1930 de către istorici radical antitradiţionalişti precum Gu Jiegang (1893-1980) şi Hu Shi (1891-1962) în lucrarea *Critici despre istoria veche* (*Gushi bian*)[84].

Ca şi Cui Shu, dar folosind o metodă diferită, Zhang Xuecheng contribuie şi el la negarea caracterului sacru şi atemporal al Clasicelor, declarînd la începutul lucrării *Principii generale de literatură şi istorie*[85] că „cele Şase Clasice nu sînt decît istorie". Această formulă devenită celebră o reaminteşte pe cea a lui Wang Yangming: „Dao nu este altceva decît faptele, faptele nu sînt altceva decît Dao". În pledoaria sa pentru istorie, care, după părerea sa, înseamnă „studiu practic" prin excelenţă prin aceea că asigură unitatea cunoaşterii şi a acţiunii, Zhang Xuecheng revendică dubla moştenire a lui Huang Zongxi şi Yan Yuan:

> Întrebare: Este permis să punem pe acelaşi plan şi să tratăm împreună acţiunea practică şi controlul de sine (asociate cu Wang Yangming şi cu Liu Zongzhou), pe de o parte, şi operele scrise, pe de altă parte?

---

83. Jean-Pierre DIÉNY descrie această operă de căpătîi, căreia Cui Shu i-a consacrat jumătate din viaţa lui, ca fiind „o serie de douăsprezece tratate independente, privind epoci diferite ale Antichităţii. Titlul rezumă ambiţia sa: pornind de la o lectură *critică* (*kao*) a textelor, să ajungi la o prezentare *veridică* (*xin*) a trecutului", *cf.* „Les années d'apprentissage de Cui Shu", in *Études chinoises*, 13, 1-2 (1994), pp. 173-200.

84. Despre Gu Jiegang, vezi Laurence A. SCHNEIDER, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*, University of California Press, Berkeley, 1971. Despre Hui Shi, vezi mai jos, „Epilog", nota 6.

85. *Wenshi tongyi* (referiri mai sus, nota 82), p. 1. Despre Zhang Xuecheng, vezi Paul DEMIÉVILLE, „Chang Hsüeh-ch'eng and his Historiography", in W.G. BEASLEY şi E.G. PULLEYBLANK (coord.), *Historians of China and Japan*, Oxford University Press, Oxford, 1961, pp. 167-185; David S. NIVISON, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738-1801)*, Stanford University Press, Stanford, 1966.

> Răspuns: Studierea istoriei servește la organizarea lumii actuale (*jingshi*): în nici un caz nu constă în a scrie „vorbe goale". În plus, cele Șase Clasice datează toate de pe vremea lui Confucius; or, în ochii cărturarilor din trecut, nici una nu avea valoarea *Analelor Primăverii și Toamnei*, tocmai pentru faptul că ele urmează îndeaproape treburile omenești ale vremii[86].

În perspectiva istoricistă a lui Zhang Xuecheng, Confucius, considerat în mod tradițional Sfîntul sfinților, își vede rolul relativizat. După propria-i mărturisire, el se mulțumise să transmită, „fără să creeze nimic nou", înțelepciunea și învățăturile ducelui de Zhou, ultimul și supremul înțelept-domnitor care a întruchipat cel mai bine înalta virtute morală îmbinată cu cea mai eficientă capacitate politică[87].

În zorii secolului al XIX-lea, devine din ce în ce mai evident faptul că erudiția nu mai poate valora prin sine, ci trebuie să țină seama de mizele morale și filozofice. A împăca într-o „casă" comună „studiile Han" și „studiile Song", iată idealul lui Ruan Yuan (1764-1849), care întemeiază în 1820 academia Oceanului de erudiție (*Xuehaitang*) din Canton ce avea să formeze cei mai remarcabili cărturari din sud pe care i-a cunoscut secolul al XIX-lea[88]:

> În fond, Dao al sfinților este asemenea unei case. Studierea termenilor și a originii lor reprezintă drumul spre el. Dacă treceți pe alături, toți pașii pe care-i faceți vă vor îndepărta de el. Cum să facem atunci să urcăm în sala cea mare și să intrăm în bibliotecă? Cel ce îl caută pe Dao prea sus și nu are decît dispreț pentru exegeza frază cu frază este ca o pasăre care și-ar lua zborul spre cer de pe vîrful acoperișului. S-ar ridica, desigur, foarte sus, dar nu ar fi în măsură să vadă ce se află între ușă și ungherele casei. Pentru alții, care se mulțumesc să încerce să claseze numele și lucrurile fără să vorbească niciodată de Dao al sfinților, totul se petrece ca și cum întreaga lor viață s-ar scurge între poartă și intrare, fără să se gîndească o clipă să exploreze sala și biblioteca[89].

---

86. *Wenshi tongyi*, p. 53.
87. Pentru citatul din *Analectele* lui Confucius (VII, 1), „Eu transmit, nu inventez. Sînt credincios Cărților vechi și le venerez", vezi capitolul 2, „Calea confucianistă". Despre ducele de Zhou, vezi capitolul 1, nota 4.
88. „Oceanul de erudiție" este denumirea onorifică a lui He Xiu, exeget al „textelor moderne" din epoca dinastiei Han posterioare, exhumat de Liu Fenglu la începutul secolului al XIX-lea (vezi capitolul 22, nota 8). Despre această academie, vezi Benjamin A. ELMAN, „The Hsüh-hai T'ang and the Rise of New Text Scholarship in Canton", in *Ch'ing-shih wen-t'i* (*Late Imperial China*), 4, 2 (1979), pp. 51-82.
89. *Yanjinshi ji* (*Culegere din Studioul studierii Clasicelor*), ed. Congshu jicheng, fasc.1, p. 32.
La inițiativa lui Ruan Yuan sînt reeditate lucrarea *Shisanjing zhushu* care adună cele mai importante comentarii și subcomentarii despre cele treisprezece Clasice de la dinastia Han pînă la Song, precum și compilația monumentalei lucrări *Huang Qing jingjie*, adevărată enciclopedie a erudiției critice privitoare la Clasice din dinastia Qing. *Cf.* articolul în germană al lui Wolfgang FRANKE, „Juan Yüan", in *Monumenta Serica*, 9 (1994), pp. 59-80.

22
Gîndirea chineză confruntată cu Occidentul: epoca modernă (sfîrșitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului XX)

După un secol și jumătate de stabilitate, puterea manciuriană, care ajunge la apogeu în timpul lungii domnii a împăratului Qianlong (1736-1796), începe să dea semne de oboseală spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea. O dovedește opoziția unui grup de cărturari și birocrați față de un manciurian favorit al împăratului, Heshen (1750-1799). Ea reînvie dureroasa amintire a represiunilor eunucului Wei Zhongxian spre sfîrșitul dinastiei Ming, scoțînd la iveală corupția întregului sistem socioeconomic și birocratic[1]. Acest episod, marcînd trecerea de la despotismul erei Qianlong, în secolul al XVIII-lea, la relativa toleranță a erei Jiaqing, la începutul secolului al XIX-lea, lasă să se întrezărească noi raporturi de forță între puterea imperială și cărturari. Aceștia se prevalează din nou de prerogativele lor și-și manifestă observațiile critice sub forma „judecăților pure" a căror tradiție datează din epoca Han și care cunoscuseră o recrudescență în cazul partizanilor școlii Donglin[2]. Criticile celor din rîndurile birocrației se vor radicaliza pe tot parcursul secolului al XIX-lea pînă la căderea definitivă a dinastiei manciuriene o dată cu regimul imperial în zorii secolului XX.

---

1. *Cf.* David S. NIVISON, „Ho-shen and his Accusers: Ideology and Political Behavior in the 18th Century", in David S. NIVISON și Arthur F. WRIGHT (coord.), *Confucianism in Action*, Stanford University Press, Stanford, 1969, pp. 209-243; Susan MANN-JONES, „Scholasticism and Politics in Late 18th Century China", in *Ch'ing-shih wen-t'i* (*Late Imperial China*) 3, 4 (1975), pp. 28-49.
   Acest capitol reia în parte articolul Annei CHENG, „Tradition canonique et esprit réformiste à la fin du XIXe siècle en Chine: la résurgence de la controverse *jinwen/guwen* sous les Qing", in *Études chinoises* 14, 2 (1995), pp. 7-42.
2. Despre „judecățile pure" (*qingyi*), vezi capitolul 12, nota 63; despre lupta dintre partizanii curentului Donglin și eunuci la sfîrșitul dinastiei Ming, vezi capitolul 20, nota 64.

Resurgența „textelor moderne" la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea

Încă de la sfîrșitul dinastiei Ming, se puteau observa simptomele unei mutații intelectuale fără precedent, o dată cu apariția unui spirit critic care se manifestă în voința de a reveni la sursele Han, antidotul întregii tradiții Song socotite de acum înainte demnă de dispreț. Ceea ce erudiția secolului al XVIII-lea încearcă să restaureze în autenticitatea sa este în esență tradiția exegetică a Clasicelor „în scrierea veche" (*guwen*) din epoca Han posterioară, consacrată în timpul dinastiei Tang. Dar, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, unele comunități cărturărești din Jiangnan, îndeosebi cea din Changzhou (în provincia actuală Jiangsu), încearcă să adîncească cercetarea pînă în timpul dinastiei Han anterioare a cărei exegeză, începută de Dong Zhongshu, privește Clasicele „în scrierea modernă" (*jinwen*)[3]. Atunci, din erudiția „verificărilor și dovezilor", istoricistă și raționalistă, începe să se desprindă un curent care pretinde că redă Clasicelor valoarea de texte purtătoare ale unor adevăruri atemporale.

Redeșteptarea interesului pentru tradiția uitată a „textelor moderne" se focalizează asupra *Analelor Primăverii și Toamnei* (*Chunqiu*), care se aflaseră în centrul „bătăliei Clasicelor" în timpul dinastiei Han. Prin dublul lor statut de Clasice și lucrări istorice, ele se aflau într-adevăr la joncțiunea dintre tradiția canonică și acțiunea de ordin politic. Deja în timpul dinastiei Han, *Chunqiu* era Clasica cea mai strîns asociată cu tema legitimității dinastiei : conform apocrifelor, Confucius, profet vizionar și „rege neîncoronat", ar fi compus-o ca o previziune a venirii pe tron a clanului Liu, fondatorul dinastiei Han, și ar fi definit aici un cod implicit de critică etico-politică prin care nu numai că se vizau contemporanii săi, dar se prefigura și o lume ideală ce avea să vină[4].

Trebuie să subliniem, resituîndu-l în contextul general al evoluției „studiilor Han", spiritul reformist aflat la baza renașterii „textelor moderne", manifestat de cărturarii din Changzhou. Focar de opoziție față de eunuci pe la 1620, această regiune este leagănul unei tradiții exegetice marcate de o miză politică izvorîtă din lupta curentului Donglin împotriva corupției și despotismului de la sfîrșitul dinastiei Ming, precum și din rezistența antimanciuriană de la începutul dinastiei Qing. Pe măsură ce administrația chineză – și nu cea manciuriană, ca pînă atunci – capătă

3. Despre comunitățile de cărturari din Jiangnan, vezi capitolul 21, nota 66. Despre școala de la Changzhou, *cf.* Benjamin A. ELMAN, *Classicism, Politics and Kinship : The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China*, University of California Press, Berkeley, 1990. Despre controversa din epoca Han, vezi capitolul 12, „Bătălia Clasicelor".
4. Despre apocrifele din epoca Han, vezi capitolul 12, notele 40 și 41.

importanță după domnia lui Qianlong, cărturarii devin conștienți de limitele disciplinei textuale și filologice a „studiilor Han" și de necesitatea de a reveni la o angajare mai activă în problemele sociopolitice ale momentului. Dincolo de domeniul purei erudiții, raportarea la Han, ultima dinastie constitutivă a identității chineze dinaintea invaziilor „barbare", se va încărca de-a lungul secolului al XIX-lea cu o conotație din ce în ce mai clar reformistă și totodată naționalistă, mai întîi ca opoziție față de despotismul manciurian și apoi față de imperialismul puterilor occidentale. Natura politică a unor dezbateri în aparență scolastice nu face decît să perpetueze un fenomen constant în întreaga istorie chineză : ca referințe obligatorii și fundamente ale concursurilor mandarinale, Clasicele și alegerea versiunilor ce trebuie adoptate reprezintă o miză ideologică și instituțională centrală.

Zhuang Cunyu (1719-1788), contemporanul lui Dai Zhen – secretarul împăratului Qianlong –, nemulțumit de corupția care domnea pe vremea lui Henshen, și-a îndreptat preocupările spre școala Gongyang din timpul dinastiei Han anterioare[5]. Lucrarea sa *Chunqiu zhengci* (*Corectarea numelor în Analele Primăverii și Toamnei*) poate fi considerată manifestul renașterii „textelor moderne" din timpul dinastiei Qing : combătînd exegeza „textelor vechi", care consideră *Analele* un manual de precedente istorice, el regăsește ideea esențială a școlii Gongyang care crede că descoperă în acest text „aluzii subtile purtătoare ale unui mesaj important". Zhuang vede în aceasta în primul rînd un apel la reformarea instituțiilor existente, pornind de la studierea instituțiilor din Antichitate (*tuogu gaizhi*), adică exploatarea autorității Clasicelor pentru a justifica și chiar consfinți o practică politică. De-a lungul timpului însă, se poate vedea cum centrul de gravitate alunecă din ce în ce mai mult de la „referirea la trecut" către „reforma prezentului" – schimbare de direcție radicală a gîndirii care părăsește studierea trecutului și se îndreaptă spre anticiparea viitorului.

După lecțura *Analelor* realizată de Zhuang Cunyu, ce arată deja trecerea de la o erudiție tradițională la o formă de confucianism mai voluntaristă, nepotul său Liu Fenglu (1776-1829) introduce dimensiunea polemică și politică ce va rămîne asociată curentului „textelor moderne" pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea. El a fost primul care a pus în aplicare, în înalta sa funcție la Ministerul Riturilor, și nu numai la nivelul local al comunității din Changzhou, principii pe care le extrăsese din studiile sale clasice și filologice. Idealul lui, care consta în „a cunoaște în profunzime Clasicele pentru a le găsi aplicarea practică" (*tongjing zhiyong*), îl reamintește pe cel al cărturarilor de la începutul dinastiei Qing, care căutau să îmbine studierea Clasicelor cu organizarea lumii actuale[6], și

5. Despre comentariul lui Gongyang la *Analele Primăverii și Toamnei*, vezi capitolul 12, notele 36-39.

6. Expresia aparține discipolului său Wei Yuan (vezi mai jos, p. 582). Despre idealul cărturarilor de la începutul dinastiei Qing, vezi capitolul 21, nota 5.

deschide totodată calea pentru exploatarea noțiunilor școlii Gongyang în punerea în practică a unor reforme politice.

Rolul decisiv al lui Liu Fenglu a fost acela de a legitima, în ochii erudiției critice, activismul bunicului său inspirat din școala Gongyang, reînviind controversa din epoca Han sub forma sa cea mai polarizată, dar, în același timp, și cea mai elaborată pe plan filologic și istoric. Se punea problema să se evidențieze faptul că întreaga tradiție textuală socotită ortodoxă atît de neoconfucianismul din epocile Song și Ming, cît și de „studiile Han" din Qing era în fapt întemeiată pe Clasice pretinse „vechi", în realitate fabricate în întregime de către arhivistul Liu Xin (32 î.Hr. ?-23 d.Hr.) pentru a justifica domnia lui Wang Mang (suveran între anii 9 și 23 d.Hr.), uzurpatorul legitimității împăraților Han[7]. Era mai bine deci să li se prefere acestor falsuri comentariul școlii Gongyang la *Analele Primăverii și Toamnei*, singurul vestigiu intact al tradiției textuale din dinastia Han anterioară, încă apărată în timpul dinastiei Han posterioare de He Xiu (129-182)[8].

Liu Fenglu inducea astfel definitiv îndoiala asupra originilor versiunilor „vechi" ale Clasicelor, a căror autenticitate trebuia căutată, în mod imperativ, *înaintea* manipulărilor lui Liu Xin, aflat în serviciul lui Wang Mang. Afirmațiile lui Liu Fenglu au dat semnalul unor atacuri concertate împotriva lui Liu Xin ce aveau să fie reluate la Canton de Liao Ping și duse la paroxism de Kang Youwei în anii 1890. Disputa de școală se radicaliza chiar în momentul în care renașterea „textelor moderne" se dovedea compatibilă cu un reformism din ce în ce mai îndrăzneț, ba chiar cu ideile noi venite din Occident.

„Textele moderne" și reformismul

Jinwen, curentul „textelor moderne" din epoca Han, reprezintă în istoria chineză prima formă de ideologie imperială întemeiată pe interpretarea Clasicelor și corespunde trecerii de la o structură feudală la un imperiu foarte centralizat. În mod paradoxal, tocmai această formă a confucianismului recapătă prestigiu două mii de ani mai tîrziu, pentru a vehicula un spirit de reformă radical. În această perioadă, chinezii, confruntați cu o altă schemă de organizare a lumii, sînt constrînși să admită că țara lor nu este nici totalitatea, nici centrul lumii, ci numai o

7. *Cf.* LIU Fenglu, *Zuoshi Chunqiu kaozheng* (*Examinare critică a Primăverii și Toamnei seniorului Zuo*), lucrare publicată în 1805 și reluată în *Huang Qing jingjie* (*Exegeze asupra Clasicelor dinastiei Qing*), *juan* 1294-1295.

8. Comentariul lui Gongyang, însoțit de subcomentariul lui He Xiu de care Liu Fenglu face mare caz, este singura lucrare din tradiția „textelor moderne" care a fost reținută în corpusul complet al Clasicelor editate în timpul dinastiei Tang. Despre He Xiu, vezi Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han : l'élaboration d'une tradition exégétique sur les Classiques*, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris, 1985.

națiune la fel cu cele formate în Europa după Vechiul Regim. În plus, încrederea lor în enorma putere a imperiului Qing începe să fie știrbită în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de agresivitatea și superioritatea militară occidentală. Desigur, întorsătura dramatică luată de evenimente explică și ea parțial conversiunea tradiției *Gongyang* a ideologiei conservatoare pe care aceasta o întruchipa încă în secolul al XVIII-lea într-un discurs polemic reformist în secolul al XIX-lea. Dar mutația se operează înainte de toate în plan intern, în chiar concepția despre ordinea imperială și despre fundamentele legitimității sale, începînd cu autoritatea Clasicelor[9].

Ceea ce evoluează considerabil este în primul rînd imaginea lui Confucius, punct de referință central al scrierilor. După ce a fost cel care a definit, prin intermediul Clasicelor și îndeosebi al *Analelor Primăverii și Toamnei*, principiile autorității politice, ca și ale rezistenței față de aceasta, Confucius este văzut ca moralist de neoconfucianiștii din epoca Song și mai apoi ca analist de filologii și istoricii de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Acum el este reabilitat de Liu Fenglu în dimensiunea sa de Sfînt profet și de „rege neîncoronat" al dinastiei Han anterioare, apărut „nu pentru că Cerul voise să salveze dinastia Zhou orientală de la haos, ci pentru că voise să-i dea mandat, prin *Analele Primăverii și Toamnei*, să salveze de la haos zece mii de generații"[10].

Redînd un sens profetic vieții și mesajului lui Confucius, Liu Fenglu încearcă să formuleze o exigență politică nouă în termeni ce rămîn totuși clasici prin referirea la concepțiile cosmologice ale textelor *jinwen* din epoca Han, asociate cu o literatură apocrifă de divinație și premoniții. În opinia lui Dong Zhongshu, primul șef al școlii Gongyang din dinastia Han anterioară, episodul capturării licornului relatat la sfîrșitul *Analelor Primăverii și Toamnei* era semnul că, puțin înainte de moartea sa, Confucius primise mandatul ceresc:

> Cînd Yan Hui (discipolul preferat al Confucius) muri, Maestrul spuse: „Vai, pe mine m-a pedepsit Cerul!". Cînd Zilu (un alt discipol al lui Confucius) muri, Maestrul spuse: „Vai, firul vieții mi-l taie Cerul!". Cînd licornul fu prins în timpul unei vînători în partea dinspre apus, Maestrul Kong zise: „Calea mea a ajuns la capăt!"[11].

---

9. Thomas A. METZGER descrie conceptul Qing al autorității sub forma unei scheme triunghiulare: „Autoritatea suverană a principelui (*jun*) era contrabalansată de rolul jucat de «omul ales» (*junzi*) ca eminamente purtător al unei viziuni etice, autoritatea Clasicelor acoperind aceste două funcții", *cf. Escape From Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press, New York, 1977, p. 179.
10. *Chunqiu lun* (*Tratat despre Analele Primăverii și Toamnei*), în *Liu libu ji* (*Culegere de scrieri ale lui Liu Fenglu*) 3, ed. 1827, p. 20a.
11. *Chunqiu fanlu* 9, ed. *Xinbian zhuzi jicheng*, Zhonghua shuju, Beijing, 1992, p. 137. Pentru episodul licornului, vezi și *Comentariul lui Gongyang* despre *Analele Primăverii și Toamnei*, ducele Ai, anul 14, și *Analectele* lui Confucius, XI, 8.

Suveran virtual, Confucius a fost ales de către Cer, într-o vreme de haos și declin, pentru a primi mandatul și a întemeia instituții noi pentru generațiile viitoare. Aici, accentul este pus cu hotărîre pe aspectul instituțional al idealului confucianist, cel al „suveranității exterioare" (*waiwang*), în opoziție cu „sfințenia interioară" (*neisheng*) privilegiată între dinastia Song și sfîrșitul dinastiei Ming[12]. A-l considera pe Confucius ideal de suveranitate, însemna a pune pe prim-plan participarea activă a „omului ales" la „organizarea lumii actuale", ce avea să se traducă pentru cărturarii reformiști de la sfîrșitul secolului al XIX-lea prin conștiința modernă a „angajării" intelectualului.

În raport cu ceea ce precedă, se pune problema de a ști cum o concepție cosmologică avîndu-și originea în timpul dinastiei Han putea integra noțiuni politice specific occidentale, precum parlamentarismul. Abia în ultimul sfert al veacului al XIX-lea a început să cîștige teren un scepticism care „arunca îndoiala nu numai asupra eficacității funcționale a ordinii instituționale, ci și asupra legitimității ei morale"[13]. Temeiul unei concepții cosmologice a suveranității, în care ordinea civilă și cea religioasă erau confundate, iar Fiul Cerului perceput ca o axă centrală a lumii ce iradiază autoritatea universală, era atunci repus în discuție de noul model parlamentar.

„Textele moderne" și legismul

Un alt aspect important al renașterii *jinwen* de la sfîrșitul dinastiei Qing îl reprezintă redescoperirea sintezei operate de tradiția Gongyang a dinastiei Han anterioare între rituri și legi, în care singura contrapondere la importanța universală a legii era autoritatea particularistă a riturilor. Avînd în vedere rolul decisiv jucat de legism în formarea ideologiei imperiale la începutul epocii Han, tradiția interpretativă a școlii Gongyang stabilise o legătură între lege și *Analele Primăverii și Toamnei*. Întregul comentariu se bazează, într-adevăr, pe ideea că nuanțele terminologice și stilistice ale Clasicei au fost deliberat introduse de Confucius pentru a exprima judecăți morale, „laude și blamuri", despre faptele relatate și personajele menționate. De aici înainte devine posibil să citești printre rînduri un mesaj moral criptat, susceptibil de a fi decodat cu ajutorul unei grile interpretative care poate servi mai ales la definirea unor precedente în vederea tranșării unor cazuri de justiție.

O dată cu Gong Zizhen (1792-1841) și Wei Yuan (1794-1856), cei doi discipoli principali ai lui Liu Fenglu care, pe cînd se afla la apogeul

12. Cu privire la această dublă dimensiune, vezi mai ales capitolul 2, „Portretul principelui ca om ales", capitolul 12, nota 34, capitolul 17, nota 13.
13. Chang HAO, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 5.

carierei sale la Ministerul Riturilor, i-a inițiat în lectura Gongyang, renașterea „textelor moderne" iese din limitele geografice ale comunității din Changzhou, pentru a deveni un puternic curent la scară națională. Gong Zizhen, nepotul marelui filolog Duan Yucai (el însuși discipolul lui Dai Zhen), poet și prozator recunoscut, este autorul unor *Analogii cu cazurile rezolvate după Analele Primăverii și Toamnei* (*Chunqiu jueshi bi*). Chiar dacă acest titlu amintește *Cazurile de justiție rezolvate în funcție de Analele Primăverii și Toamnei* (*Chunqiu jueyu*) atribuite lui Dong Zhongshu, este vorba mai degrabă despre o „comparare a unor norme deduse din *Chunqiu* cu normele în vigoare în timpul împăraților Qing, în special cele care figurează în codul imperial"[14]. Ea are drept scop determinarea naturii raportului dintre o Antichitate venerată pentru înțelepciunea sa și multiplele cazuri ivite din trăirea prezentă. Ca și Liu Fenglu, Gong Zizhen insistă asupra legăturii strînse dintre rituri și legi:

> Unii pun întrebarea: „Ce e mai bine, să practici riturile sau să practici pedepsele?". Eu le răspund: „Codurile de pedepse scrise, iată ce permite determinarea sensului riturilor. Îndată ce părăsești [domeniul] riturilor, te trezești în [cel al] pedepselor, imposibil să rămîi între cele două"[15].

În opinia susținătorilor curentului *jinwen*, legile penale și regulile rituale se îmbină într-un singur scop: menținerea valorilor umane, integrînd în același timp evoluția vremurilor și a moravurilor. În opinia lui Gong Zizhen, Confucius a compus *Analele Primăverii și Toamnei* pentru a adapta la schimbările vremurilor o viziune morală confucianistă întemeiată pe relații sociale ierarhizate. Există aici o reelaborare a temei, centrală în tradiția exegetică a școlii Gongyang, a „adaptării la circumstanțe" (*quan*), sinteză a eticii confucianiste și a instituțiilor legiste, a riturilor și a legii, a Clasicelor și a istoriei[16].

Implicațiile acestei îmbinări de clasicism confucianist și practică legistă vor fi dezvoltate de-a lungul secolului al XIX-lea de cărturari și funcționari cu spirit reformist, siliți să recunoască faptul că remediile tradiționale nu mai sînt suficiente pentru a rezolva probleme atît de grave precum creșterea populației, corupția birocratică, revoltele interne și incursiunile străine. Dimensiunea ideologică și politică a „textelor moderne" ajunge astfel să se întîlnească cu preocupările pragmatice ale cărturarilor-funcționari, judecători și specialiști în ale codului. Prin reflecția lor asupra „organizării lumii actuale" (*jingshi*) care,

---

14. Jérôme BOURGON, *Shen Jiaben et le Droit chinois à la fin des Qing*, teză de doctorat nepublicată, EHESS, Paris, 1994, p. 498. Acest aspect al tradiției exegetice a curentului Gongyang duce la o retrezire a interesului din partea unui întreg curent „jurist" în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Pentru „cazurile de justiție ale lui Dong Zhongshu" vezi capitolul 12, nota 37.
15. *Gong Zhizen quanji (Operele complete ale lui Gong Zizhen)*, Shanghai Renmin chubanshe, 1975, p. 233.
16. Vezi capitolul 12, nota 38.

încă din secolul al XVIII-lea, le arată îngrijorarea față de proliferarea regulamentelor și disfuncțiilor mașinii administrative și judiciare, ei caută să revină la principii mai generale.

În afara cercetărilor sale asupra Clasicei *Odelor* și celei a *Documentelor*, Wei Yuan este cunoscut pentru lucrările sale care tratează subiecte foarte practice precum apărarea maritimă, taxele, monopolul sării și ingineria hidraulică, fapt pentru care este etichetat de unii drept legist. În 1827 îi apare *Culegerea de texte din dinastia Qing despre organizarea lumii actuale* care exercită o influență considerabilă în rîndurile cărturarilor[17]. Ca și condiscipolul său Gong Zizhen, Wei Yuan tratează despre iminența schimbării și consecința sa necesară, reforma instituțiilor:

> Din vremurile cele mai îndepărtate, de dinaintea celor Trei Dinastii, Cerul nu a fost niciodată același cu cel de astăzi, Pămîntul nu a fost niciodată același cu cel de astăzi, oamenii nu au fost niciodată aceiași cu cei de astăzi, nici chiar lucrurile nu au fost niciodată aceleași cu cele de astăzi. [...] Or, este evident că [sistemul] ogoarelor în formă de tablă de șah, structura feudală, modul de recrutare din cele trei Dinastii nu ar putea fi reînviate. Toate acestea nu servesc decît minților pragmatice ca să critice metodele confucianiste pentru lipsa lor de eficiență. Un om ales care încearcă să statornicească rînduiala fără să se conformeze spiritului dinaintea celor trei Dinastii riscă să fie acuzat de vulgaritate, dar dacă nu ești în stare să recunoști evoluția condițiilor de la cele trei Dinastii încoace, riști să te cufunzi în ineficacitate[18].

Debarasînd de orice substanță adevărurile eterne despre care se pretinde că sînt conținute în Clasice, pentru a afirma transformarea neîncetată a tuturor lucrurilor, renașterea „textelor moderne", asociată cu exigența „organizării lumii actuale", repune în discuție însăși noțiunea de canonicitate. Or, dacă este permis să te îndoiești de tradiția clasică, devine posibil să te îndoiești de orice, și atunci de ce nu și de regimul imperial?

În întîietatea redată politicului, care se impune ca o evidență pentru un mare număr de cărturari-birocrați, dar care – și acest lucru merită subliniat – nu atacă încă legitimitatea dinastiei manciuriene, revin la viață teme legiste precum profitul și aplicarea strictă a legilor. Se impune

---

17. Lucrarea *Huangchao jingshi wenbian* (*Culegere de texte din dinastia Qing despre organizarea lumii actuale*) este o compilație de eseuri redactate de funcționari și cărturari din Qing cu privire la problemele practice de guvernare (administrație, organizare socială și politică, fiscalitate, strategie și armament, agricultură etc.). Condusă de Wi Yuan și He Changling (1785-1848), ea s-a inspirat din modelul său Ming, *Mingdai jingshi wenbian*. A fost reeditată sub titlul *Qing jingshi wenbian*, 3 vol., Zhonghua shuju, Beijing, 1992. *Cf.* Benjamin A. ELMAN, „The Relevance of Sung Learning in the late Ch'ing: Wei Yuan and the *Huang-ch'ao ching-shih wen-pien*", in *Late Imperial China*, 9, 2 (1988), pp. 56-85.

18. *Wei Yuan ji (Operele lui Wei Yuan)*, Zhonghua shuju, Beijing, 1976, vol. I, pp. 47-49. Cele Trei Dinastii sînt cele din Antichitatea chineză: Xia, Shang și Zhou.

însă din ce în ce mai puternic necesitatea unei reforme profunde a instituțiilor: modernizarea sistemului examenelor, eliminarea eseului în opt părți în favoarea unor discipline mai adaptate nevoilor momentului, apropierea dintre împărat și cărturarii dornici de a-și recuceri rolul de consilieri – tot atîtea revendicări ce vor reveni în toate acțiunile reformiste.

Primele conflicte deschise cu puterile străine

Aplicînd doctrina școlii din Changzhou la critica instituțiilor, discipolii lui Liu Fenglu contribuie la difuzarea ideii unei reforme progresive. Dar acest spirit care se adapă încă de la izvoarele clasice se radicalizează începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în momentul în care contactele cu țările occidentale mînate de dorința lor de dominație și de protejare a misiunilor creștine se transformă în conflicte[19]. Gong Zizhen moare în 1841, la un an după începutul primului Război al opiumului. În momentul în care acesta ia sfîrșit în 1842 prin acordul de la Nankin, care le rezervă puterilor occidentale o serie de drepturi și de privilegii pe teritoriul chinezesc, mai ales deschiderea „porturilor stabilite prin tratat", Wei Yuan tocmai își încheie *Memoriul ilustrat despre țările de dincolo de mări*, unde propune să se lupte împotriva străinilor cu propriile lor arme și să fie determinați să se războiască între ei, conform vechiului principiu „pune-i cu botul pe labe pe barbari prin barbari". Lucrarea se bucură de un mare succes nu numai în China, dar și în Japonia, unde a contribuit fără îndoială la inițierea reformelor din era Meiji[20]. Wei Yuan moare în 1856, la trei ani după stabilirea „Capitalei cerești" de către insurgenții *taiping* la Nankin; tot atunci începe al doilea Război al opiumului împotriva Angliei și Franței.

---

19. Despre felul cum percep chinezii influențele occidentale în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, vezi TENG Ssu-yü, John K. FAIRBANK *et al.*, *China's Response to the West: A Documentary Survey (1839-1923)*, Harvard University Press, Cambridge, 1954; Paul A. COHEN, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1879*, Harvard University Press, Cambridge, 1963; LIU Kwang-ching, „19th Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West", in HO ping-ti și TSOU Tang (coord.), *China in Crisis*, vol. I: *China's Heritage and the Communist Political System*, University of Chicago Press, Chicago, 1968, pp. 93-178.

20. *Cf.* Jane Kate LEONARD, *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*, Harvard University Press, Cambridge și Peter MITCHELL, „The Limits of Reformism: Wei Yüan's reaction to Western Intrusion", in *Modern Asian Studies*, 6 (1972). Fapt semnificativ pentru izolarea în care era ținut împăratul: publicat pentru prima dată în 1844, apoi revizuit în 1847 și 1852, tradus în Japonia încă din 1854-1856, *Memoriul ilustrat despre țările de dincolo de mări* (*Haiguo tuzhi*), care a fost multă vreme una dintre puținele surse de informare despre țările occidentale aflate la dispoziția publicului chinez, nu a fost prezentat împăratului decît în 1858.

Încă din 1850, revolta taipinilor izbucnește în sud, la Guangxi, în numele „cultului lui Dumnezeu din ceruri", sectarism sincretic care integrează elemente creștine și al cărui teoretician este Hong Xiuquan (1814-1864)[21]. În anul următor, acesta se proclamă suveran suprem al „Regatului ceresc al Marii Păci" (*Taiping tianguo*), reluînd o temă recurentă a literaturii antice, obiect al multor speculații la cărturari reformatori, precum Kang Youwei[22]. În multe privințe, egalitarismul autoritar al taipinilor îl amintește pe cel al mișcărilor milenariste și insurecționale care au contribuit la căderea dinastiei Han revendicîndu-se din aceeași „Mare Pace". „Regatul ceresc", care se vede deja perpetuîndu-se ca dinastie ereditară, ia sfîrșit o dată cu căderea capitalei Nankin în 1864, cedînd în fața unei puteri imperiale care nu și-a spus încă ultimul cuvînt. Acest război are ca efect o reacție ortodoxă ce propovăduiește o ordine morală neoconfucianistă și o reînviere a vechii școli din Tongcheng în provincia Anhui, reprezentată mai ales de către Fang Dongshu (1772-1851)[23]. Acest din urmă port-drapel al ortodoxiei dinastiei Song de la începutul secolului al XIX-lea „face procesul studiilor Han" în lucrarea sa *Hanxue shangdui* din 1824, care semnează de fapt actul lor de deces: el le reproșează metoda exclusiv filologică, incapabilă să furnizeze o reflecție de fond asupra chestiunilor morale și asupra situațiilor de criză prin care trecea China la acea vreme.

O altă consecință a revoltei taipinilor este mișcarea de modernizare, adică de occidentalizare în domeniile științific și tehnic, teoretizată de Feng Guifen (1809-1874). Distincția pe care o introduce el între tradițiile chineze ce trebuie salvgardate și tehnicile occidentale ce pot fi împrumutate reia distincția clasică dintre constituție (*ti*) și funcție (*yong*): „Învățăturile Chinei ca fundament constitutiv, cele ale Occidentului ca practică funcțională" (*zhongxue wei ti, xixue wei yong*). Formulă celebră ce va fi reluată din plin mai ales de către Zhang Zhidong (1837-1909) în ajunul reformelor din 1898.

Începînd din anii 1860, la vîrful birocrației imperiale se constituie o mișcare în favoarea „autoîntăririi" (*ziqiang*) – formulă provenită din *Clasica Schimbărilor* –, altfel spus, se constituie o putere militară și economică inspirată în mare măsură din tehnicile europene. În acest

21. De notat că „Dumnezeu din ceruri" al taipinilor nu este altcineva decît „suveranul din ceruri" (*shangdi*) din Antichitatea chineză (vezi capitolul 1). *Cf.* P. BOARDMAN, *Christian Infuence upon the Ideology of the Taiping Rebellion, 1851-1864*, University of Wisconsin Press, Madison, 1952; Vincent Y.C. SHIH, *The Taiping Ideology. Its Sources, Interpretations, and Influences*, University of Washington Press, Seattle; Rudolf G. WAGNER, *Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, University of California, Berkeley, 1982.

22. Era „Marii Păci" figurează mai ales într-un capitol al *Tratatului Riturilor* (*Liji*), „Evoluția Riturilor" (*Liyun*), citat de Hong Xiuquan în 1845-1846 în ale sale „Instrucțiuni pentru deșteptarea lumii prin Calea originară" și un secol mai tîrziu de Kang Youwei, vezi mai jos, notele 34 și 39.

23. *Cf.* W.T. DE BARY, *The Trouble with Confucianism*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, pp. 74 *sq*.

stadiu destul de tardiv se impune ideea că pericolul cel mai direct pentru dinastie vine din exterior și că Occidentul trebuie combătut cu propriile sale arme. În același timp, se conturează conștiința apartenenței la China ca entitate, și nu, ca pînă atunci, la un centru de civilizație în opoziție cu „barbarii". Nu mai este vorba despre tradiționalul sentiment de superioritate culturală și politică, ci de o adevărată redeșteptare națională. Continuînd să fie „Țara din Mijloc"[24], China trebuie să accepte ideea că ordinea pe care o impunea ea unei mari părți a lumii este amenințată.

Această conștientizare s-a produs atît de tîrziu, deoarece a fost nevoie de timp pentru a se recunoaște superioritatea obiectivă a Occidentului, nu numai în domeniul științific și tehnologic, ci și în gestionarea resurselor umane și materiale, într-o perioadă cînd sistemul politic chinez era subminat de o degradare continuă începută la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și profund slăbit de grava criză a taipinilor. Observatorilor precum Wang Tao (1828-1897), fascinat de pildă de Anglia și colaborator pentru un timp al sinologului scoțian James Legge (1815-1897), li se pare limpede ideea că nu servește la nimic să adopți tehnicile străine, dacă metodele administrative nu sînt adaptate și înseși temeliile statului sînt amenințate cu ruina[25].

Un alt fervent admirator al Angliei, Yan Fu (1853-1921), studiază engleza și disciplinele științifice la Școala arsenalului din Fuzhou. După ce petrece doi ani în Royal Navy la sfîrșitul anilor 1870, el este profund marcat de filozofia și gîndirea politică engleză, îndeosebi de darwinism, a cărui teză privind supraviețuirea celor mai apți o aplică la societățile umane. Acest lucru reiese din eseurile sale publicate între 1895 și 1898[26], precum și din traducerea adnotată a lucrării lui Thomas Huxley, *Evolution and Ethics* (*Tianyan lun*), terminată în 1896. În lumea oamenilor, proclamă Yan Fu, lupta perpetuă pentru supraviețuire se produce mai întîi în comunitățile care, în contextul modern, iau forma statelor-națiuni. Pentru a traduce această noțiune, Yan Fu recurge la *qun*, termen al vocabularului clasic elaborat încă din epoca preimperială de către Xunzi, care desemnează la origine o turmă de animale și îmbracă, începînd cu Confucius, o conotație pozitivă, în opoziție cu *dang*, termen peiorativ aplicat „facțiunilor"[27]. Așadar, tocmai pentru a depăși această

24 Reamintim că această desemnare foarte veche a fost aplicată la început în Antichitatea chineză principatelor din Cîmpia Centrală, vezi sfîrșitul capitolului 1.

25. *Cf.* Paul A. COHEN, „Wang T'ao and Incipient Chinese Nationalism", in *Journal of Asian Studies*, 26 (1967), pp. 559-574.

26 Patru dintre aceste eseuri, scrise în 1895, sînt traduse de către François HOUANG, *Les Manifestes de Yen Fou*, Fayard, Paris, 1977. Despre Yan Fu, vezi Benjamin SCHWARTZ, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

27 *Cf. Analecte*, XV, 22: „Omul ales se însoțește (*qun*) cu cei asemenea lui, dar nu face partide (*dang*)". Despre cuvîntul *dang* în sensul de „facțiune", vezi capitolul 20, nota 64.

prejudecată, o dată cu resurgența spiritului curentului Donglin la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, termenul de *qun* revine la modă, pentru a desemna grupări sau asocații ce caută să-și facă auzită vocea în domeniul politic.

Convins de adevărul ideii potrivit căreia comunitățile, sociale sau naționale, nu pot prospera decît dacă membrii lor sînt individual puternici, Yan Fu îi cheamă pe chinezi la o regenerare fizică, intelectuală și morală. Denunțîndu-le apatia, ipocrizia, lipsa de vlagă și de simț al onoarei, el ar dori să-i vadă transformați în cetățeni dinamici și responsabili. În această privință, mesajul darwinist al lui Yan Fu reprezintă o componentă majoră a spiritului reformist al anilor 1890. Între 1900 și 1910, el publică o serie de traduceri, însoțite de comentarii personale și redactate într-o chineză rafinată, adevărate transpuneri pe teren chinezesc: *The Study of Sociology* (*Qunxue siyan*) de Herbert Spencer, *The Wealth of Nations* (*Yuanfu*) de Adam Smith, *On Liberty* (*Qunjiquan jielun*) de John Stuart Mill, *L'Esprit des lois* (*Fayi*) de Montesquieu.

Kang Youwei (1858-1927) și apogeul reformismului „textelor moderne"

În cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, o dată cu intensificarea schimburilor intelectuale cu occidentalii, în special cu misionarii, încep să-și croiască drum ideile noi, mai ales cea a unui principiu parlamentar sau a participării poporului la putere prin intermediul ziarelor, vehiculele opiniei publice (*minqing*), expresie ce evocă tradiționalele „judecăți pure" (*qingyi*). În același timp, cărturarii chinezi folosesc toate mijloacele pentru a-și fundamenta ideile reformiste și cercetează cu atenție sporită toate colțișoarele moștenirii culturale, multe aspecte ale acesteia fiind ocultate de ortodoxia imperială. După cum notează Léon Vandermeersch, „confucianismul este atunci, în cercurile progresiste, ținta criticii severe a tuturor celor care – precum Yan Fu – îl consideră răspunzător de înapoierea societății chineze, lăsînd țara fără apărare în fața agresivității imperialismelor occidentale și a celui japonez; cei ce rămîn atașați de el nu pot deci să nu simtă nevoia de a-l reînnoi. Totuși, pe de altă parte, aceștia cred că tradiția chineză este destul de bogată pentru a conține undeva izvorul spiritual care va putea susține această reînnoire"[28].

Voința de a mobiliza toate resursele fondului tradițional este ilustrată în mod strălucit de Kang Youwei[29]. Format la Academia Oceanului de

28. „O viziune confucianistă modernă a budismului: noul cognitivism al lui Xiong Shili", in Jean-Pierre DRÈGE (coord.), *De Dunhuang au Japon, Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié*, Droz, Geneva, 1996, p. 301.

29. *Cf.* mai ales Richard C. HOWARD, „K'ang Yu-wei (1858-1927): His Intellectual Background and Early Thought", in Arthur F. WRIGHT și Denis

erudiție înființată la Canton în 1820 de către Ruan Yuan[30], el începe prin a asimila tot ce poate și în orice direcție. Trăind în apropiere de colonia britanică din Hong Kong, el este în contact cu influența occidentală și martor al semnelor premergătoare războiului chino-francez din 1884-1885. Avînd o personalitate remarcabilă și fiind foarte convins de marea misiune de salvator al lumii cu care se simte învestit, Kang se vede încă din tinerețe cu trăsăturile unui sfînt sau ale unui Bodhisattva. El este astfel reprezentativ pentru o adevărată renaștere a budismului Mahāyāna spre sfîrșitul epocii Qing care, în mod paradoxal, are efect mai ales în rîndurile intelectualilor laici și progresiști. Asimilat de multă vreme de cultura chineză, budismul pare într-adevăr capabil să țină piept atît moralei creștine, cît și speculației filozofice ce caracterizează Occidentul[31]. Totuși, pentru a sfida ortodoxia zhuxistă încă în vigoare în mod oficial în vremea sa, Kang preia din sursele Antichității chineze și o concepție despre lume vitalistă, naturalistă și cosmologică moștenită de la Mencius și de la Dong Zhongshu, axată pe *qi*, energie primă a universului, și pe unitatea Cerului și a Omului.

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, părea absolut necesar ca întreaga tradiție clasică să fie foarte curînd complet reevaluată pentru a se da o șansă salvării națiunii de la alienarea totală. Renașterea „textelor moderne", din ce în ce mai radicală, își află ecou în scrierile lui Kang Youwei. În 1891, cînd deschide o școală la Canton, unde îl are ca discipol pe Liang Qichao, îi apare lucrarea *Studiul critic al falselor Clasice stabilite de erudiții din dinastia Xin* (interregnul lui Wang Mang între anii 9 și 23 d.Hr.). Kang acuză curentul „textelor vechi" în totalitate pentru faptul de a fi fost o piedică permanentă pentru orice spirit de reformă, o ortodoxie care nu a făcut decît să sclerozeze și să sterilizeze întreaga tradiție intelectuală chineză:

> Primul care a compus falsuri și a adus confuzie în instituțiile Sfîntului (Confucius) a fost Liu Xin. Propagarea falselor sale Clasice și uzurparea stirpei lui Confucius au fost desăvîrșite de către Zheng Xuan. În timpul vastei perioade de două milenii, an de an, lună de lună, zi după zi, oră după oră, erudiția a sute, a mii, a milioane de cărturari și rigoarea instituțiilor rituale și muzicale a douăzeci de dinastii au fost mobilizate pentru a transforma aceste false Clasice în modele de referință ale Sfîntului. Au fost citite și recitate cu fervoare, exaltate în practică; cei ce se opuneau acestui lucru erau socotiți necredincioși și nelegiuiți, astfel

TWITCHETT (coord.), *Confucian Personalities*, Stanford University Press, Stanford, 1962, pp. 294-316; LO Jung-pang (coord.), *K'ang Yu-wei, 1858-1927: A Biography and a Symposium*, University of Arizona Press, Tucson, 1967; HSIAO Kung-ch'üan, *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927*, University of Washington Press, Seattle, 1975.

30. Vezi capitolul 21, nota 88.

31. *Cf.* CHAN Sin-wai, *Buddhism in Late Ch'ing China*, Chinese University Press, Hong Kong, 1985.

> încît niciodată nu s-a găsit cineva care să îndrăznească să li se opună sau să le pună la îndoială[32].

Ca intelectual chinez confruntat cu provocarea occidentală, Kang se vede silit să reconsidere ansamblul propriei sale tradiții culturale, începînd chiar cu sursa sa, „figura tatălui" întruchipat de Confucius. În lucrarea *Studiu critic despre Confucius ca reformator al instituțiilor*, apărută la Shanghai în 1897, Kang se inspiră din corpusul „textelor moderne" pentru a-l zugrăvi sub trăsăturile unui progresist *avant la lettre*:

> Chiar dacă *Odele*, *Documentele*, *Riturile*, *Muzica*, *Schimbările* ar fi texte antice datorate vechilor regi și ducelui de Zhou și chiar dacă *Analele Primăverii și Toamnei* nu ar fi decît proclamații și ordonanțe oficiale, toate aceste idei nu au avut circulație decît de cînd Liu Xin s-a apucat să compună falsuri în scrierea veche. Voind să-l lipsească pe Confucius de statutul său de Sfînt pentru a-i altera legea sfîntă, Liu Xin l-a înlocuit cu ducele de Zhou, dar nimic din toate acestea nu se întîmpla înainte de împărații Han. Înaintea împăraților Han, Confucius era universal cunoscut ca fiind un șef religios care reformase instituțiile, un sfînt-rege cu o lumină divină[33].

Scopul, dificil de apărat în materie de istorie textuală, este de a recentra întreaga tradiție chineză asupra persoanei lui Confucius, transfigurată în așa fel încît să rivalizeze cu figurile de seamă ale marilor religii, Buddha, Hristos sau Mahomed:

> Cerul, milostivindu-se de numeroasele suferințe ale oamenilor ce trăiesc pe întinsul nostru pămînt, îi porunci Împăratului Negru să-și trimită sămînța pentru a crea o ființă capabilă să-i salveze pe oameni de rele, o ființă cu lumină divină care să fie un sfînt-rege, un maestru pentru zece mii de generații, un meterez pentru zece mii de popoare și un șef religios pentru întreg pămîntul. Născut într-un ev de neorînduială, [Confucius] porni de-aici pentru a stabili modelul celor Trei Evuri, concentrîndu-se pe cel al Marii Păci. Apoi el luă ca punct de plecare ținutul său natal [Lu]

---

32. Prefață la lucrarea *Xinxue weijing kao* (*Studiu critic al falselor Clasice stabilite de erudiții din dinastia Xin*), publicată la Canton în 1891, apoi interzisă prin decret imperial în 1894, Zhonghua shuju, Beijing, 1956, p. 2.
Cele două „oi negre" menționate aici sînt Liu Xin (32 î.Hr.?-23 d.Hr.), bibliotecar la Arhivele imperiale în timpul domniei lui Wang Mang, și marele exeget din timpul dinastiei Han posterioare, Zheng Xuan (127-200), vezi capitolul 12, „Bătălia Clasicelor" și „Dinastia Han posterioară".

33. *Kongzi gaizi kao* (*Studiu critic despre Confucius ca reformator al instituțiilor*), Zhonghua shuju, Beijing, 1958, pp. 243-244. Ca și *Xinxue weijing kao*, *Kongzi gaizhi kao* ar fi fost inspirat din belșug din *Jinguxue kao* (*Examen critic al tradiției moderne și vechi*) de Liao Ping (1852-1832), pe care Kang îl văzuse în manuscris în 1886, ceea ce dă oarecare temei ipotezei unui plagiat. Despre Liao Ping, vezi Joseph R. LEVENSON, „Liao P'ing and the Confucian Departure from History", in Arthur F. WRIGHT și Denis TWITCHETT (coord.), *Confucian Personalities*, Stanford University Press, Stanford, 1962, pp. 317-325.

pentru a determina conținutul celor Trei Evuri, fixîndu-se asupra Marii Unități în care vor veni să se contopească toate ființele întinsului pămînt, de la cele mai îndepărtate la cele mai apropiate, de la cele mai mari la cele mai mici[34].

Kang Youwei preia în acest punct în mod liber idei din literatura apocrifă din timpul dinastiei Han, în perspectiva unei religii confucianiste care ar face apel la tendințele mai mult profetice decît raționale ale „textelor moderne". Intenția sa mărturisită este de a pune stavilă influenței creștine, reluînd în același timp viziunea ei despre un progres al omenirii către eliberarea definitivă, inspirată de propășirea împărăției lui Dumnezeu. Preamărindu-l pe Confucius ca pe cel mai mare sfînt și cel mai mare reformator din toate timpurile, Kang se vede el însuși sub trăsăturile unui înțelept, cu atît mai mult cu cît este salutat de confrații săi cu calificativul de „Martin Luther al confucianismului"[35]. Dar, în mod paradoxal, universalizarea unei noi religii confucianiste mergea în realitate în sensul unei deconfucianizări a tradiției.

După suprema umilire a Chinei în urma înfrîngerii de către Japonia în 1895 și ocuparea în 1897 a golfului Jiaozhou de către Germania, Kang reușește în fine să se facă auzit de împărat și să întreprindă reforme politice efective, izbutind astfel să materializeze în plan politic ideile „textelor moderne". În timpul celor „o sută de zile", între 12 iunie și 20 septembrie 1898, Kang și partizanii lui, printre care figurează Liang Qichao și Tan Sitong, ajung să propună pentru prima dată instaurarea unei monarhii constituționale după modelul Japoniei din era Meiji[36]. Dar totul eșuează înainte ca reforma de fond să se producă: împărăteasa văduvă Cixi repune curînd stăpînire pe situație, sprijinind mișcarea boxerilor. Această societate secretă pro-manciuriană, care intenționează să-i înlăture pe occidentali, va eșua lamentabil în fața puterilor deținătoare de concesiuni de-a lungul coastelor chineze: Franța, Anglia, Germania și Rusia.

---

34. Prefață la *Kongzi gaizhi kao*, p. 1. În acest pasaj, Kang face referire la un text apocrif din timpul dinastiei Han, unde se găsește o povestire despre nașterea lui Confucius care ar fi rezultat din întîlnirea mamei sale cu „Împăratul Negru" văzut în vis și al cărei caracter miraculos face din el o cvasidivinitate. Despre cele Trei Evuri, vezi mai jos, nota 39.

35. Vezi de pildă Liang Qichao, *Biografia lui Kang Youwei* (*Nanhai Kang xuansheng zhuan*), in *Yinbingshi wenji* (*Scrierile lui Liang Qichao*), Zhonghua shuju, Shanghai, 1926, 39, p. 67a, și Tan Sitong, *Renxue* (*Studiu despre omenie*), in *Tan Sitong quanji* (*Operele complete ale lui Tan Sitong*), Sanlian shudian, Beijing, 1954, p. 55.

36. *Cf.* Philip HUANG, „Liang Ch'i-ch'ao: The Idea of the New Citizen and the Influence of Meiji Japan", in David C. BUXBAUM și Frederick W. MOTE (coord.), *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, Cathay Express Ltd., Hong Kong, 1972, pp. 71-102. În același volum, vezi și articolul lui WONG Young-tsu, „The Significance of the Kuang Hsü Emperor to the Reform Movement of 1898", pp. 169-186.
Despre cele „o sută de zile", vezi Luke S.K. KWONG, *A Mosaic of the Hundred Days: Personalities, Politics and Ideas of 1898*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.

Jucînd un rol de prim-plan în mişcarea reformistă, Kang Youwei intră în Istorie pe uşa din faţă, dar ceea ce îl deosebeşte de mulţi dintre contemporanii săi purtători ai acelorași aspiraţii este faptul că el îşi întemeiază acţiunea politică pe o critică radicală de ordin cultural fondată pe o reinterpretare a moştenirii scripturale. După dezastrul din 1898 şi chiar aflat în exil în străinătate, el va rămîne devotat concepţiei sale despre Clasice şi, totodată, ideii unei monarhii constituţionale, împotriva curentului adus de valul revoluţionar crescînd.

Liang Qichao (1873-1929) şi Tan Sitong (1865-1898)

În perioada cînd tînărul Liang Qichao, copil-minune destinat carierei mandarinale, tocmai îşi încheie studiile tradiţionale la Academia Oceanului de erudiţie din Canton, el are o întîlnire determinantă cu Kang Youwei care îl convinge să arunce cît colo întreaga „inutilă erudiţie veche", devenind discipolul cel mai strălucit al acestuia[37]. În 1895, în urma înfrîngerii chinezilor de către japonezi, Liang intră în politică şi fondează, împreună cu maestrul său, un ziar de mic tiraj destinat oficialilor de la Beijing, apoi devine editorul-şef al ziarului *Shiwu bao* (cunoscut în engleză sub titlul *The China Progress*). Această publicaţie nou fondată la Shanghai avea să se constituie într-o adevărată platformă a mişcării reformiste. În editorialele sale, Liang cere un regim parlamentar şi „drepturi pentru popor", modernizarea sistemului examenelor şi a programelor şcolare (îndeosebi integrarea unor metode şi discipline occidentale), egalitatea între sexe, înfiinţarea de şcoli pentru femei şi abolirea tradiţiei picioarelor bandajate. În fapt, în timpul anilor care precedă 1898, sub impulsul decisiv al lui Kang şi Liang, nenumărate şcoli şi „asociaţii de studiu" (*xuehui*), nerăbdătoare să integreze „ştiinţa occidentală", înfloresc în principal în sudul Chinei: Jiangsu (regiunea Shanghai), Guangdong (regiunea Canton), Hunan.

În această ultimă provincie, Liang Qichao va duce lumina cuvîntului său în 1897. Patrie a lui Wang Fuzhi – simbol al rezistenţei împotriva despotismului manciurian – ca şi (mai tîrziu) a ilustrului Mao Tzedong, Hunan era la acea vreme teatrul primei experienţe la scară reală de organizare socială pe baze reformiste. Tan Sitong reprezintă aici un actor de prim-plan cu *Noul Ziar din Hunan* (*Xiangxue xinbao*) şi Asociaţia de studiu din sud (*Nan xuehui*). Cea mai cunoscută operă a sa, *Studiu despre omenie*, trădează influenţa lui Kang Youwei: pornind de la o fuziune a idealului neoconfucianist şi a budismului Mahāyāna, la care

37. Despre Liang Qichao, vezi Joseph R. LEVENSON, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, Harvard University Press, Cambridge, 1953; CHANG Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*, Harvard University Press, Cambridge, 1971; Philip HUANG, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberation*, University of Washington Press, Seattle, 1972.

vin să se adauge elemente de spiritualitate creştină şi teorii ştiinţifice occidentale, Tan Sitong reinterpretează virtutea confucianistă a omeniei (*ren*) ca forţă dinamizantă a universului şi chezăşie a egalităţii funciare între fiinţele umane. Într-un elan mistic, el vede în aceasta o stare universală de solicitudine reciprocă şi de compasiune infinită în care toate fiinţele ar intra în *nirvāna*, dizolvînd astfel relaţiile ierarhice ale societăţii tradiţionale. Unui partener fictiv de discuţie care îi obiectează că toate aceste frumoase teorii nu valorează nimic dacă nu conduc la acţiune, el îi răspunde :

> Pentru mine, cunoaşterea, şi nu acţiunea, are cea mai mare valoare ; căci cunoaşterea este lucrarea sufletului, iar acţiunea cea a corpului. Confucius a spus : „Să ştii că ştii cînd ştii, şi să ştii că nu ştii cînd nu ştii, aceasta este adevărata cunoaştere". A şti înseamnă cunoaştere, dar a nu şti tot cunoaştere înseamnă. În timp ce acţiunea îşi are limitele ei, cunoaşterea nu are ; poţi să-i dai de capăt acţiunii, dar nu şi cunoaşterii. Acţiunea nu ar putea egala cunoaşterea, şi în această privinţă nimeni nu poate face nimic. Ceea ce mîna sau piciorul poate atinge nu merge atît de departe ca şi ceea ce percepe ochiul sau urechea ; ceea ce poate înregistra memoria nu înglobează atît de mult ca intuiţia ; măsura luată cu cîntarul sau rigla nu va fi niciodată tot atît de justă ca evaluarea [prin inteligenţă] ; întreaga frumuseţe a realităţii nu ar putea egala puritatea principiului abstract. Cine ar putea schimba ceva aici ? Literaţii pedanţi se plîng că ştiu fără să poată, întrucît cunoaşterea lor nu este cea adevărată. Adevărata cunoaştere este aceea care poate fi pusă în practică în orice moment[38].

Spiritul de reformă între universalism şi naţionalism

Faţă de tendinţa pragmatică puternic marcată de darwinismul social al unui Yan Fu, Tan Sitong, ca şi Kang Youwei, integrează ideea de evoluţie în cosmologia chineză. În mod semnificativ, de fiecare dată cînd

38. *Renxue* (*Studiu despre omenie*, terminat în 1896, dar publicat la cîteva luni după moartea lui Tan Sitong în 1898), partea a II-a, in *Tan Sitong quanji* (*Operele complete ale lui Tan Sitong*), Sanlian shudian, Beijing, 1954, p. 86. Citatul din Confucius este extras din *Analecte* II, 17. Există o traducere în engleză a lucrării semnate de CHAN Sin-wai, *An Exposition of Benevolence : The Jen-hsüeh of T'an Ssu-t'ung*, Chinese University Press, Hong Kong, 1984 ; de acelaşi specialist şi la aceeaşi editură : *T'an Ssu-t'ung : An Annotated Bibliography*, 1980 ; vezi şi Luke S.K. KWONG, „Reflections on an Aspect of Modern China in Transition : T'an Ssu-t'ung (1865-1898) as a Reformer", şi Richard H. SHEK, „Some Western Influences on T'an Ssu-t'ung's Thought", in Paul A. COHEN şi John E. SCHRECKER (coord.), *Reform in 19th Century China*, Cambridge, Massachusetts, East Asian Research Center, Harvard University Press, Cambridge, 1976, pp. 184-193 şi 194-203 ; David WRIGHT, „Tan Sitong and the Ether Reconsidered", in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57 (1994), pp. 551-575.

Kang încearcă să traducă unele împrumuturi din teoria politică liberală a Occidentului, el se întoarce în mod cu totul firesc înspre tradiția „textelor moderne" (*jinwen*): în viziunea Han asupra unității Cerului și a Omului se găsesc astfel resituate noțiunile de libertate individuală, de egalitate și democrație. În același mod, el interpretează viziunea *jinwen* a istoriei, care rămîne esențial ciclică, în sensul unei concepții liniare și evoluționiste, reorientînd întreaga perspectivă tradițională într-o schemă de progres orientat spre viitor. În *Cartea Marii Unități*, Kang face din ceea ce denumește – reluînd o expresie clasică – „Evul Marii Păci" scopul evoluției treptate a omenirii[39], a cărui venire trece prin instaurarea unui regim parlamentar și a unei monarhii constituționale.

Începînd de la mijlocul secolului al XIX-lea, se pare că „naționalismul etnic", alimentat de resentimentul împotriva dominației manciuriene, cedează progresiv locul unui naționalism de tip nou, ca reacție împotriva acțiunilor imperialiste ale puterilor occidentale. De la cuvîntul de ordine care cheamă la „restaurarea dinastiei Ming și răsturnarea dinastiei Qing" se trece la cel al boxerilor care, în 1900, vor „să restaureze dinastia Qing și să-i răstoarne pe străini". În concepția tradițională, China nu este în centrul lumii, ea *este* lumea (literal „tot ce se află sub Cer", *tianxia*), un tot cosmic și moral. O atare reprezentare, în care barbaria (la periferie) nu are raporturi cu civilizația (în centru) decît plătindu-i tribut, nu favorizează *a priori* apariția unui naționalism întemeiat pe sentimentul apartenenței la o țară printre altele[40]. Pentru reformiștii care se prevalează de „textele moderne", prioritate avea reconstituirea unei ordini a lumii coerente care era fundamental universalistă, iar dacă o serie de gînditori din această perioadă erau conștienți de necesitatea

39. În *Datong shu (Cartea marii Unități)*, din care nu au apărut decît fragmente în timpul vieții sale și care nu a fost publicată în întregime decît în 1935, la opt ani după moartea sa, Kang dezvoltă teoria Gongyang a celor Trei Evuri (vezi mai sus, notele 22 și 34) conform căreia istoria ținutului Lu acoperită de *Analele Primăverii și Toamnei* cuprinde trei perioade: trecutul îndepărtat despre care Confucius nu auzise decît prin tradiție, trecutul recent despre care auzise vorbindu-se direct și prezentul căruia îi era martor ocular. Această periodizare avea să fie dezvoltată în timpul dinastiei Han posterioare de către He Xiu (129-182), care vedea aici trei etape ale evoluției omenirii: de la o eră de „decadență și haos" se va trece la „o pace emergentă" pentru a se ajunge la „marea pace" (*taiping*). Vezi mai sus, nota 8, și Anne CHENG, *Étude sur le confucianisme Han*, pp. 207-240. Pentru o traducere în engleză a lucrării *Datong shu*, vezi Laurence G. THOMPSON, *Ta 'ung Shu. The One-World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Allen & Unwin, Londra, 1958.
Această integrare a ideii de evoluție darwinistă în schema cosmologică tradițională permite Charlottei FURTH să vorbească despre „cosmologie evoluționistă" în gîndirea reformistă, *cf.* „Intellectual Change: From the reform Movement to the May Fourth Movement, 1895-1920", in John K. FAIRBANK (coord.), *The Cambridge History of China*, vol. 12: *Republican China 1912-1949*, partea I, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 322-405.

40. *Cf.* Joseph R. LEVENSON, *Confucian China and its Modern Fate*, vol. I, University of California Press, Berkeley, 1958, p. 99.

creării sentimentului unei comunități naționale, ei nu par să fi conceput naționalismul ca un scop în sine. În prelungirea interpretării date de Liu Fenglu *Analelor Primăverii și Toamnei*, Kang Youwei orientează viziunea culturalistă către un ideal universalist:

> Orice om s-a născut din Cer. Iată de ce el nu trebuie socotit cetățeanul unei țări (*guomin*), ci cetățean al Cerului (*tianmin*). Orice om, fiind născut din Cer, nu poate fi supus decît Cerului. [În consecință,] toți sînt autonomi și egali[41].

Chang Hao relatează că, în toiul mișcării de reforme din 1898, Liang Qichao i-a scris maestrului său pentru a-i aduce aminte că „grija lor de a acționa în plan politic nu trebuie să-i facă să uite obiectivul lor suprem, și anume ideea universalistă de răspîndire a învățăturii morale și spirituale a lui Confucius și de salvare a lumii, preferabilă obiectivului politic «particularist» de apărare a Chinei ca națiune"[42]. În eseul *Despre comunitate* (sociopolitică), Liang rămîne în universalitate, punînd accentul nu pe aspectul uman, așa cum face Kang, ci pe problemele cruciale de participare și legitimizare:

> Există cetățenii unei națiuni și cetățenii lumii. Țările occidentale se află sub regimul guvernării de către națiune, dar încă nu au ajuns la guvernarea prin cetățenii lumii. [...] În Evul Marii Păci, toate părțile lumii, atît cele mai îndepărtate, cît și cele mai apropiate, atît cele mai mari, cît și cele mai mici, nu vor mai face decît una[43].

Și Liang citează în acest sens aceleași surse clasice ca și Liu Fenglu și Kang Youwei:

> *Analele Primăverii și Toamnei* nu erau destinate unei singure țări, ci lumii întregi, ele nu aveau valoare pentru o singură epocă, ci pentru eternitate[44].

Acestui elan universalist vine să i se alăture și Tan Sitong. Numai dacă omul abordează problemele sociopolitice într-un spirit al dragostei – sub forma confucianistă a sentimentului de omenie –, numai atunci „Marea pace" înfățișată în sursele clasice ca *Gongyang* ar putea să se producă, în libertate și egalitate, fără să mai existe discriminare între popoare și nici separare între națiuni. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, existau totuși multe modalități de a combina acest ideal de universalitate cu un naționalism aici-și-acum: mulți reformatori „aspirau la realizarea viitoare a unei lumi universale adunînd laolaltă toate

41. *Mengzi wei* (*Semnificația ascunsă a cărții Mengzi*), Guangzhi shuju, Shanghai, 1916, I, p. 6b.
42. *Chinese Intellectuals in Crisis* (referiri la nota 13), p. 65.
43. Prefață la *Shuoqun* (*Despre comunitate*), in *Yinbingshi wenji* (*Scrierile lui Liang Qichao*) 3, p. 45b. Despre cuvîntul *qun*, vezi mai sus, nota 27.
44. Prefață la *Chunqiu zhongguo yidi bian* (*Distincții făcute în „Analele Primăverii și Toamnei" între chinezi și barbari*), in *Yinbingshi wenji* 6, p. 49b.

națiunile, propovăduind în același timp pentru prezent un stat-națiune chinez reformat. Universalitatea rămînea scopul ultim al schemei evolutive, alcătuite din schimbare gradată și progres, întrevăzute de reformatori. [...] Era perfect coerent să se recunoască realitatea prezentă a unor națiuni în război, avîndu-se în același timp viziunea unei lumi mai bune, trăind într-o pace universală, ce avea să vină"[45].

„Perioada de după 1898": tradiția clasică între reformism și revoluție

După eșecul tentativelor de reforme din 1898, toții șefii principali ai mișcării sînt executați, așa cum este cazul lui Tan Sitong, care moare ca un martir la 33 de ani, sau sînt constrînși să se exileze, așa cum se întîmplă cu Kang Youwei și Liang Qichao, care se refugiază în Japonia. Renașterea „textelor moderne", după ce cunoaște apogeul politic în reformismul din anii 1890, nu mai este de actualitate încă din 1899, chiar dacă păstrează un anumit prestigiu în cercurile intelectuale pentru că a inspirat prima mișcare constituțională din întreaga istorie a Chinei. Dacă Kang Youwei nu se va dezice niciodată de opiniile sale, în schimb discipolul său Liang Qichao sfîrșește prin a se convinge că China nu va putea supraviețui decît cu prețul unei rupturi definitive cu tradiția, declarînd în 1902 că, la vîrsta de 30 de ani, a renunțat la orice discuție despre „falsele Clasice"[46].

În Japonia, sub influența probabilă a reformiștilor precum Fukuzawa Yukichi, Liang își scrie opera capitală, *Despre noua cetățenie* (*Xinmin shuo*), în care poziția critică pe care i-o rezervă exilul printre străini îl face să respingă întreaga moștenire chineză și să îmbrățișeze idei radical noi. Istoricul Mark Elvin vede în această lucrare „prima scriere importantă publicată în sînul tradiției erudite chinezești, care a tăiat legăturile cu confucianismul scriptural" și care i-a marcat decesul, „în sensul că pierduse puterea de a se autoreproduce ca sistem viabil de credințe și valori în clasele educate"[47].

---

45. WONG Young-tsu, „The Ideal of Universality", in Paul A. COHEN și John E. SCHRECKER (coord.), *Reform in 19th Century China* (referiri mai sus, nota 38), p. 150.

46. *Qingdai xueshu gailun* (*Privire asupra erudiției din epoca Qing*), § 26, in ZHU Weizheng (coord.), *Liang Qichao lun Qingxueshi erzhong* (*Două scrieri ale lui Liang Qichao despre istoria erudiției din epoca Qing*), Fudan daxue chubanshe, Shanghai, 1985, p. 70. Lucrarea *Privire asupra erudiției din epoca Qing*, publicată la Shanghai în 1921, a fost tradusă în engleză de Immanuel C.Y. HSÜ sub titlul *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Harvard University Press, Cambridge, 1959.

47. „The Collapse of Scriptural Confucianism", in *Papers on Far Eastern History* (Canberra), 41 (1990), pp. 64 și 72. Să ne fie totuși permis să ne întrebăm dacă, în acest caz, Liang Qichao nu a servit pur și simplu drept cutie de rezonanță unor idei deja exprimate înaintea lui, mai ales în manifestele lui Yan Fu, unde tradiția este desacralizată cu un radicalism fără precedent.

Zhang Binglin (1869-1935)

În urma eșecului reformismului și universalismului inspirate din „textele moderne", cei ce doresc schimbarea nu mai au altă alegere decît o radicalizare în mod hotărît revoluționară și naționalistă. Kang Youwei, împreună cu tot ceea ce reprezintă el, este recuzat de intelectualii progresiști ai generației următoare, începînd cu Zhang Binglin (cunoscut și sub numele de Zhang Taiyan)[48]. Format în cel mai pur spirit al „studiilor Han", acesta se alătură mișcării reformiste în 1895. După ce a colaborat la *Shiwu bao*, ziarul progresist condus de Liang Qichao, el devine cofondatorul publicației *Jingshi bao* (*Ziarul organizării lumii actuale*).

Chiar dacă Zhang figurează printre primii intelectuali chinezi „angajați", el își păstrează de-a lungul întregii vieți înclinația pentru erudiția clasică. Încă din 1899, imediat după eșecul celor „o sută de zile", scrie un articol intitulat „Despre deosebirile ce trebuie făcute între textele moderne și cele vechi", care, respingînd pozițiile lui Liao Ping, apărătorul „textelor moderne", critică în realitate ideile lui Kang Youwei[49]. În același an, Zhang publică în ziarul reformist *Qingyi bao (Ziarul judecăților pure)* articolul „Discuție veridică despre confucianism" (*Rushu zhenlun*) în care îi atacă în mod deschis pe Kang Youwei și pe Tan Sitong.

La un secol după Zhang Xuecheng, Zhang Binglin ridică steagul „textelor vechi" declarînd că Clasicele sînt istorie, și nu ficțiune sau profeție, așa cum crede Liao Ping, care merge pînă la a vedea în *Analele Primăverii și Toamnei* nu analele ținutului Lu, ci o viziune asupra lumii moderne (Zheng reprezentînd China, Qin Anglia, Lu Japonia etc.). Luptînd, dimpotrivă, pentru denunțarea utilizării de către curentul advers a apocrifelor și pentru punerea la îndoială a atribuirii *Analelor Primăverii și Toamnei* lui Confucius, Zhang se situează pe linia erudiției critice din dinastia Qing și încheie acțiunea de desacralizare a Clasicelor.

Mînat de elanul său împotriva „textelor moderne" ale confraților mai vîrstnici, Zhang ajunge să-l prezinte pe Liu Xin ca pe cel mai mare erudit din întrega tradiție scripturală chineză, doar cu scopul de a mînji figura sacră a lui Confucius, zugrăvit sub o înfățișare nu prea măgulitoare în *Cartea de zeflemea* și tratat drept cărturar oportunist și fără scrupule

48. *Cf.* Charlotte FURTH, „The Sage as a Rebel: The Inner World of Chang Ping-lin", in *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, Harvard University Press, Cambridge, 1976; Warren SUN, „Chang Ping-lin and his Political Thought", in *Papers an Far Eastern History*, 32 (1985), pp. 57-69.

49. *Cf. Jinguwen bianyi* (*Despre deosebirile ce trebuie făcute între textele moderne și cele vechi*), reprodus în Tang ZHIJUN (coord.), *Zhang Taiyan zhenglun xuanji* (*Scrieri politice alese de Zhang Taiyan*), Zhonghua shuju, Beijing, 1977, pp. 108-115. Despre ideea că Kang Youwei ar fi plagiat scrierile lui Liao Ping, vezi mai sus, nota 33.

în *Ziceri sumare despre maeștrii din timpul Regatelor Combatante*[50]. În eseul *Respingerea religiei confucianiste* (*Bo Kongjiao yi*), scris pe un ton acerb, confucianismul este prezentat ca o credință ce încurajează mult prea puțin limpezirea spiritului și care, în materie de moralitate, propovăduiește doar egoismul și ipocrizia. O atare virulență, care prefigurează iconoclasmul mișcării de la 4 mai 1919, arată că, după eșecul confucianismului în stil Kang Youwei, singura soluție pentru China o reprezintă de acum înainte renunțarea la valorile culturale întemeiate pe sacralitatea lui Confucius și a Clasicelor pentru a se termina o dată cu ordinea cosmologico-politică tradițională.

Aceasta nu-l împiedică pe Zhang să caute tot ce poate fi păstrat din identitatea culturală chineză și care poate constitui, după părerea sa, un combustibil indispensabil pentru întreținerea sentimentului național-ist. Voind să se opună atît sacralizării lui Confucius din „textele moderne", cît și ortodoxiei zhuxiste încă dominante la sfîrșitul secolului al XIX-lea, Zhang scoate la lumină gîndirea lui Xunzi în detrimentul celei a lui Mencius, care hrănise filozofia chineză timp de un mileniu. În locul idealismului mencian, Zhang propune o concepție mult mai realistă despre om și lume, în special în elaborarea noțiunii de „comunitate" (*qun*). Ca mulți dintre contemporani, Zhang se grăbește să apropie această noțiune de materialismul științific și de darwinismul social pe care le preia din scrierile și traducerile lui Yan Fu. După eșecul din 1898, concepția sa darwinistă despre comunitate tinde să se cristalizeze într-un naționalism antimanciurian cu care fusese hrănit încă din fragedă pruncie la Zhejiang, reluînd ideea lui Wang Fuzhi că o majoritate de chinezi de etnie Han este în mod ilegitim dominată de o minoritate inferioară în toate privințele, mai ales din punct de vedere cultural[51]. Așadar, în momentul în care eșecul reformismului deschide calea revoluției, dezbaterea în jurul noțiunii *qun* se transformă în ofensivă împotriva manciurienilor, considerați minoritate etnică străină și regim politic represiv.

În 1903, Zhang Binglin este aruncat în închisoare pentru trei ani, pentru că îl insultase pe împăratul Guangxu într-un articol de fond. După aceea, el se refugiază în Japonia unde editează publicația *Ziarul poporului* (*Minbao*) și unde regăsește compatrioți precum Liang Qichao. În timpul celor paisprezece ani de exil, acesta din urmă își continuă activitățile politice : publică în ziare și organizează împreună cu maestrul

50. *Qiushu* (*Cartea de zeflemea*), care a fost editată în mai multe rînduri, cuprinde eseuri scrise în jurul anilor 1900. *Zhuzixue lueshuo* (*Ziceri sumare despre maeștrii din timpul Regatelor Combatante*) este un eseu important din 1906.

51. Scrierile lui Wang Fuzhi constituie neîndoielnic sursa intelectuală cea mai importantă a „naționalismului etnic" de tip tradițional la gînditorii de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. De notat că Zhang Binglin s-a ocupat spre sfîrșitul vieții, în 1933, de publicarea unei culegeri de opere încă existente ale lui Wang Fuzhi, *Chunashan yishu quanji* (vezi capitolul 21, nota 26).

său Kang Youwei un partid pentru o reformă constituțională opusă concepțiilor revoluționare ale lui Sun Yat-sen (1866-1925). După revoluția din 1911 care înființează Republica, această concurență va continua să existe între Partidul progresist (*Jinbudang*), la care se alătură Liang, și Partidul naționalist (*Guomingdang*) fondat de Sun Yat-sen[52].

Liu Shipei (1884-1919)

Mai tînăr cu cincisprezece ani decît Zhang Binglin, Liu Shipei este unul dintre cei mai importanți gînditori radicali de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, numărîndu-se în același timp și printre ultimii care au primit o educație tradițională în „perioada de după 1898", în momentul cînd influența culturală a Occidentului începe să se propage din plin dincolo de „porturile de tratat" de pe coastă, către centrele urbane din interior. Originar dintr-o familie de cărturari din prefectura Yangzhou, mare centru al „studiilor Han" în tradiția lui Dai Zhen de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Liu beneficiază de o solidă formație clasică ce i-ar fi putut asigura o frumoasă carieră oficială dacă nu ar fi hotărît altfel și dacă, în plus, întregul sistem de examene mandarinale n-ar fi fost desființat în 1905[53].

Ca și Zhang Binglin, Liu este puternic marcat de sentimentul anti-manciurian care îi fusese inculcat în familie și se opunea reformismului universalist al lui Kang Youwei. Lucrarea sa *Carte de respingere* (*Rangshu*), prima pe care o publică, dovedește un naționalism etnic în mod evident inspirat din *Cartea galbenă* a lui Wang Fuzhi[54]. Sînt „respinse" aici cele trei relații constitutive ale societății chineze în care se suprapun structurile imperiului și ale familiei, ele însele întemeiate pe o ordine cosmică universală al cărei centru este China. Dincolo de simpla modificare a regulilor jocului imperial cu care s-ar fi mulțumit reformiști precum Kang Youwei, Liu atacă însăși temelia întregii organizări sociopolitice tradiționale.

În ciuda tonului polemic a lucrării *Explicație generală a sensului termenilor școlii principiului (Lixue tongshi)* publicată în 1905, Liu nu se poate împiedica, în calitatea sa de bun cărturar chinez, să preia din

52. *Cf.* Marie-Claire BERGÈRE, *La Bourgeoisie chinoise et la Révolution de 1911*, Mouton, Paris – Haga, 1968, și *Sun Yat-sen*, Fayard, Paris, 1994; Mary C. WRIGHT (coord.), *China in Revolution: The First Phase, 1900-1913*, Yale University Press, New Haven, 1968; Harold Z. SCHIFFRIN, *Sun Yat-sen and the Origins of the 1911 Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1968; Michael GASSTER, *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911: The Birth of Modern Chinese Radicalism*, University of Washington Press, Seattle, 1969.

53. Vezi mai jos, „Epilog", nota 3. Despre Liu Shipei, vezi Martin BERNAL, „Liu Shipei and National Essence", in Charlotte FURTH (coord.), *The Limits of Change* (referințe mai sus, nota 48), pp. 90-112.

54. Vezi capitolul 21, „Simțul istoriei".

moștenirea filologică și filozofică a lui Dai Zhen o viziune monistă asupra lumii centrate pe energia vitală. Dar, în timp ce acesta gîndește principiul în perspectiva cosmologică tradițională, Liu, probabil sub influența științelor occidentale, înlătură cu totul acest aspect pentru a nu-l reține decît pe acela al culturii morale. Monismul lui Dai Zhen îi permite să conceapă o moralitate care să fie atît interioară, cît și exteriorizată în acte și al cărei voluntarism se opune chietismului din timpul dinastiilor Song și Ming : destinul nu este o fatalitate pe care o suferim, fiecare trebuie să și-l făurească (*zao ming*). Ca și Dai Zhen, el face o critică a caracterului elitist propriu concepției despre principiu moștenite din epoca Song, care nu condamnă dorințele și emoțiile oamenilor de rînd, decît pentru a servi mai bine interesele celor privilegiați, cauționînd ordinea ierarhică stabilită. Acest radicalism moral își găsește ilustrarea în *Manualul de etică* (*Lunlixue jiaokeshu*), datat tot din 1905 și compus după modelul clasic al *Marii Învățături*. Termenul de *lunlinxue*, neologism împrumutat, ca multe altele, în cursul acelei perioade din japoneză (ca și *ziyou* pentru „libertate", *geren zhuyi* pentru „individualism", *zhexue* pentru „filozofie" etc.), desemnează „studiul raporturilor sociale și al principiilor etice" restabilite într-o perspectivă istorică și evoluționistă, în opoziție cu valorile morale ale tradiției confucianiste.

În vreme ce o anumită concepție liberală occidentală insistă pe autonomia externă a individului față de alți indivizi sau față de societate, tradiția etică confucianistă, privilegiind autonomia internă prin cultura morală și împlinirea de sine, are mai puține șanse să ajungă la o reflecție privind locul individului în societate. De unde și interesul alunecării operate de Liu de la o autonomie morală pur internă (simțul dreptății, în mod clasic opus celui al interesului) către o autonomie externă (simțul interesului general, în opoziție cu cel al interesului particular). Această alunecare se face în termeni care rămîn împrumutați de la tradiția confucianistă, dar care țin seama în mod manifest de noua problematică occidentală. În *Esențialul ideilor chineze despre contractul social* (*Zhongguo minyue jingyi*) din 1903, Liu își dezvoltă concepția despre interesul general într-o interpretare populistă și antimonarhică, influențată de Jean-Jacques Rousseau. Compusă după modelul *Planului pentru principe* al lui Huang Zongxi, această operă apare ca o completare a *Cărții de respingere* inspirate de *Cartea galbenă* a lui Wang Fuzhi.

Pe lîngă referirile confucianiste și angajarea sa radicală, Liu face dovada unei atracții paradoxale pentru detașarea budistă, rezervată planului existențial și personal, exprimată în poemele sale. Exigența morală și negarea budistă a eului converg totuși spre respingerea noțiunii de interes individual specifică teoriilor lui Bentham larg difuzate prin intermediul lui Yan Fu. Această recuzare a utilitarismului anglo-saxon și elaborarea unei gîndiri politice egalitariste reflectă, în parcursul intelectual al lui Liu, o radicalizare favorizată de o ședere în Japonia în perioada 1907-1908. El scrie atunci articole înflăcărate pentru *Ziarul*

poporului, organ al unui grup revoluționar din Tokio, editat de Zhang Binglin. În contact cu anarhiștii japonezi, el îmbrățișează activ anarho-socialismul pe care îl profesează în periodice editate în colaborare cu soția sa, feministă convinsă. El își expune aici viziunea unei societăți ideale din care ar dispărea orice formă de inegalitate : guvern, proprietate privată (abolită de o revoluție țărănească în urma căreia s-ar reîmpărți pămînturile), dominația bărbaților asupra femeilor, granițele dintre țări, discriminările sociale... Viziune utopică amintind-o cu atît mai mult pe cea a lui Kang Youwei, pe care Liu o numește și el „marea Unitate"[55], cu deosebirea că primul o imaginează ca rezultat al unui proces istoric îndelungat și treptat, în timp ce al doilea o vede realizîndu-se într-o bruscă zvîcnire de voință și de acțiune umană și într-o ruptură violentă a tuturor structurilor sociopolitice. Astfel, deși pleacă amîndoi de la surse clasice și ajung la același idealism, Kang Youwei și Liu Shipei reprezintă totuși două căi devenite incompatibile în zorii secolului XX : reformism și revoluție.

55 Referitor la *Cartea Marii Unități* a lui Kang Youwei, vezi mai sus, nota 39.

Epilog

Pînă la începutul secolului XX, chiar figuri proeminente ale intelectualității revoluționare, precum Zhang Binglin sau Liu Shipei, continuă să trateze noțiuni puse în circulație cu opt secole înainte. Perenitatea gîndirii din epocile Ming și Song nu este deci o vorbă în vînt. Dar, dacă intelectualii chinezi continuă să se raporteze în mod direct la propria lor tradiție, fie ea de inspirație confucianistă, taoistă sau budistă, sînt nevoiți în schimb să o solicite în direcții impuse de problematicile și mizele noi ale Occidentului.

Dincolo de aparentul simplism al formulei „Învățăturile Chinei ca fundament constitutiv, cele ale Occidentului ca practică funcțională", se depune un efort considerabil în reformularea datelor și schemelor tradiționale în funcție de o serie de problematici noi care le împing spre ultimele lor redute, le revelează relativitatea și le exacerbează contradicțiile interne, făcîndu-le să se dezmembreze. După cum remarcă Chang Hao, „ideile și valorile occidentale au acționat ca un fel de catalizator cultural, accentuînd anumite tensiuni radicale inerente gîndirii chineze și provocînd astfel o ruptură a echilibrului tradițional, în așa fel încît să împingă aceste tensiuni în poziție dominantă"[1]. Un astfel de exemplu îl reprezintă virtutea confucianistă a omeniei, al cărei universalism trebuie împăcat cu valorile ritualiste, familiale și ierarhice.

În prima jumătate a secolului XX, spiritele și evenimentele cunosc în China o cotitură radicală[2]. În timp ce schemele gîndirii tradiționale

---

1. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 188-189. Vezi și Jerome B. GRIEDER, *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*, Free Press/Londra, Collier McMillan, New York, 1981.

2. În cadrul unei bibliografii vaste, se vor putea consulta mai ales: Wolfgang FRANKE, *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution*, 1851-1949, Oldenburg, München, 1957; Robert A. SCALAPINO și George T. YU, *Modern China and its Revolutionary Process: Recurrent Challenges to the Traditional Order, 1850-1920*, University of California Press, Berkeley, 1985; Marie-Claire BERGÈRE *et al.*, *La Chine au XX^e siècle. D'une révolution à l'autre, 1895-1949*, Fayard, Paris, 1989. Pentru evoluția intelectuală în cursul acestei perioade, *cf.* O. BRIÈRE, S.J., „Les courants philosophiques en Chine depuis cinquante ans (1898-1950)", în *Bulletin de l'Université Aurore* (Shanghai), seria a III-a, vol. 10, nr. 40 (1949), pp. 561-650; traducere în limba engleză în *Fifty Years of Chinese Philosophy, 1989-1950*, Allen & Unwin, Londra, 1956, reed. Praeger, New York, 1965. Vezi și CHAN Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, Columbia University Press, New York, 1953.

se frîng sub presiunea ideilor occidentale, iar valul revoluționar se intensifică, „dialogurile interne" lasă locul provocărilor urgente ale modernității. În momentul în care temeliile și valorile culturii chineze se zdruncină, pentru intelectuali devine imperativ să le disocieze de China, ca stat politic modern. Transformarea dureroasă și ratată a cărturarului clasic într-un intelectual de tip occidental este simptomatică pentru zvîrcolirile întregii societăți. O dată cu desființarea examenelor în 1905[3], se prăbușește întregul fundament ideologic al sistemului imperial constituit de monopolul Clasicelor. Curînd îi vine rîndul structurii politice înseși : revoluția din 1911 pune capăt unui imperiu vechi de două mii de ani, înainte ca mobilizarea intelectuală care culminează cu iconoclasmul de la 4 mai 1919 să dea o lovitură fatală întregii tradiții.

Destinul Chinei secolului XX se joacă între grelele înfrîngeri suferite din partea puterilor străine începînd cu 1890 și furia distrugătoare a tineretului din 1919. Aceste trei decenii corespund ultimei generații educate în stil vechi, dar și celei dintîi care înfruntă șocul ideilor venite din Occidentul modern. Ea cuprinde figuri de seamă, care au exercitat o influență hotărîtoare asupra generației următoare, formate într-un sistem educativ radical diferit după desființarea examenelor mandarinale. În răstimpul unei singure generații, s-a trecut de la repunerea în discuție a valorilor fundamentale ale tradiției la respingerea lor totală în favoarea unei „culturi noi" cerute de studenții din universitățile moderne, adică occidentalizate. Cea din Beijing, reorganizată între 1917 și 1923 sub conducerea rectorului Cai Yuanpei (18169-1940), absolvent al Academiei Hanlin și apoi al universităților germane din Berlin și Leipzig, oferă programe de învățămînt despre diverse aspecte ale culturii europene. Începînd din 1900, crește numărul studenților care pleacă la studii în străinătate, în principal în Japonia, dintre care mulți revin să ia parte activă la mișcarea din 4 mai 1919[4].

Declanșată de studenții din Beijing în urma cedării către Japonia a vechilor posesiuni germane din China, această mișcare este însoțită de manifestări, de greve și boicoturi care marchează începutul unei perioade de agitație politică și de o mare efervescență intelectuală.

---

3. *Cf.* Wolfgang FRANKE, *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Harvard University Press, Cambridge, 1960; Marianne BASTID, *Aspects de la réforme de l'enseignement en Chine au début du XX^e siècle, d'après des écrits de Zhang Jian (1853-1926)*, Mouton, Paris – Haga, 1971.
4. *Cf.* Wolfgang FRANKE, *Chinas Kulturelle Revolution, die Bewegung vom 4. Mai 1919*, Oldenburg, München, 1957; CHOW Tse-tsung, „The Anti-Confucian Movement in Early Republican China", in Arthur F. WRIGHT (coord.), *The Confucian Persuasion*, Stanford University Press, Stanford, 1960, pp. 288-312; de același autor, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* și *Research Guide to the May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China, 1915-1924*, Harvard University Press, Cambridge, 1960 și 1963; Benjamin I. SCHWARTZ (coord.), *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, Harvard East Asian Monographs, Cambridge, Massachussets, 1972.

Cu strigăte precum „Jos prăvălia dlui Confucius!", ea desăvîrșește ruptura de cultura clasică și semnează actul de naștere a intelectualului modern – de la cărturarul occidentalizat la teoreticianul revoluționar. Rupînd o remarcabilă continuitate, gîndirea chineză, pentru prima dată constrînsă să se despartă de viziunea tradițională și să se repună radical în discuție, șterge cu buretele toate ideile preconcepute și pleacă la drum pe baze noi. Dar nu este cel mai mic paradox faptul că ceea ce la început a fost o tresărire patriotică acum revendică idei occidentale ridicate la rangul de modele: știință, democrație, individualism, naționalism...

Editor al celui mai influent ziar al mișcării, *Tineretul Nou*, și unul dintre fondatorii Partidului Comunist Chinez în 1921, Chen Duxiu (1880-1942) aduce propria-i mărturie:

> În tinerețe eram ocupați să studiem compunerea în opt părți și să discutăm despre știința veche. Adesea nu nutream decît dispreț pentru cărturarii care învățau limbile europene și discutau despre știința nouă: erau toți sclavi ai occidentalilor, nedemni de tradiția noastră. Numai citind scrierile Domnului Kang [Youwei] și ale discipolului său Liang Qichao am început să devenim conștienți de faptul că principiile politice, religia și știința străinilor puteau să ne aducă multe și să ne deschidă ochii într-atît încît să înlăturăm trecutul și să îmbrățișăm prezentul. Dacă generația noastră posedă astăzi o serie de cunoștințe despre lume, acest lucru îl datorăm în întregime domnilor Kang și Liang[5].

O dată cu căderea dinastiei manciuriene și a regimului imperial, dispare o întreagă lume, dar în același timp sînt formulate și problemele ce se pun în cazul unei Chine noi, moderne, împărțite între tentația de a-și respinge total moștenirea și voința de a o păstra fie lăsînd-o neatinsă, fie, dimpotrivă, adaptînd-o. Este vorba despre două tendințe contradictorii, cărora li se întîmplă să și coabiteze: ne gîndim, de pildă, la Feng Youlan (1895-1990), care a îmbrățișat critica marxistă a tradiției confucianiste la zece ani după ce formulase un sistem inspirat din Zhu Xi, sau la parcursul invers al lui Yin Haiguang (1919-1969), care s-a întors la tradiție după ce ani de zile s-a străduit să demonstreze patologia ordinii confucianiste prin analize antropologice și sociologice occidentale.

Adeziunea la ideologia marxistă, care culminează cu preluarea puterii de către comuniști și înființarea Republicii populare în 1949, reprezintă hotărîrea de a împrumuta ca atare din Occident un sistem întreg: deși s-a insistat mult pe sinizarea sa în gîndirea lui Mao Zedong (1893-1976), nu e mai puțin adevărat că este vorba aici de o atitudine generală de

5. *Bo Kang Youwei zhi zongtong zongli shu* (*Discuție critică a scrisorii lui Kang Youwei adresate Președintelui și Primului-ministru*), în *Xin qingnian* (*Tineretul nou*), vol. 2, nr. 1 (octombrie 1916), p. 1.

respingere a tradiției, chiar a unei voințe de eradicare totală a ei. Între 1966 și 1976, Revoluția culturală a reprezentat expresia cea mai distructivă a acestei atitudini, lăsînd urme adînci în societatea chineză.

O altă atitudine posibilă pentru intelectuali este adoptarea – în mod conștient sau nu – a unei poziții defensive: chiar dacă se arată dispuși să studieze în profunzime concepțiile occidentale și să le pună în valoare punctele forte – mergînd, precum Mou Zongsan (1909-1995), pînă la a studia germana pentru a-l putea citi pe Kant în original –, ei nu-și pierd niciodată convingerea că propria lor tradiție este mai globalizatoare și mai satisfăcătoare pentru înțelegerea vieții. Este întru cîtva și perspectiva lui Hu Shi (1891-1962) și a lui Feng Youlan cînd își redactează, între 1920 și 1930, lucrările *Dezvoltarea metodei logice în China antică* și, respectiv, *Istoria filozofiei chineze*[6]. Este, după cîte se pare, și cea a „noului confucianism" care, mai întîi elaborat în „perioada de după 4 mai" de filozofi ca Xiong Shili (1885-1968) și Liang Shuming (1893-1988)[7], apoi înăbușit în China populară de valul marxist, s-a transmis în mod continuu în Hong Kong, Taiwan și Statele Unite. Rămîne de văzut dacă acest curent intelectual este, așa cum are ambiția, purtătorul unui umanism reîmprospător sau dacă nu reprezintă decît expresia unei tradiții aflate în defensivă[8].

De la sfîrșitul secolului al XIX-lea, China nu mai poate fi percepută ca formînd o lume de una singură, nici făcînd economie de influența occidentală. Zvîrcolirile adesea violente pe care le-a cunoscut în secolul XX dovedesc o dilemă care este încă departe de a fi rezolvată: dacă modernizare înseamnă în mod necesar occidentalizare, există un risc real de

---

6. HU Shih (Hu Shi), *The Development of the Logical Method in Ancient China*, ediția I, The Oriental Book Co., Shanghai, 1922, reed. Paragon Book Reprint Corp., New York, 1963; FENG Youlan, *Zhongguo zhexue shi*, 2 vol., publicate pentru prima oară la Shanghai în 1931 și 1934 (pentru traducerile în engleză și franceză, vezi bibliografia generală). Feng Youlan avea să-și rescrie *Istoria* în funcție de noua ideologie marxistă de după 1949, *cf.* Michael MASSON, „Philosophy and Tradition: The Interpretation of China's Philosophic Past: Fung Yu-lan, 1939-1949", in *Variétés sinologiques* (Institut Ricci, Taipei), serie nouă, nr. 71 (1985).
   Despre Hu Shi, vezi Jerome B. GRIEDER, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937*, Harvard University Press, Cambridge, 1970; CHOU Min-chih, *Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.
7. Despre Xiong Shili, *cf.* Léon VANDERMEERSCH, „Une vision confucianiste moderne du bouddhisme: le nouveau cognitivisme de Xiong Shili", in Jean-Pierre DRÈGE (coord.), *De Dunhuang au Japon. Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié*, Droz, Geneva, 1996, pp. 301-316; despre Liang Shuming, *cf.* Guy S. ALITTO, *The Last Confucian: Liang Shuming and the Chinese Dilemma of Modernity*, University of California Press, Berkeley, 1978.
8. *Cf.* Léon VANDERMEERSCH, „Le nouveau confucianisme", in *Le Début*, nr. 67 (noiembrie-decembrie 1991), pp. 9-16; Joël Thoraval, „De la philosophie en Chine à la «Chine» dans la philosophie: Existe-t-il une philosophie chinoise?", in *Esprit*, nr. 201 (mai 1994), pp. 5-38.

alienare şi de pierdere a identităţii culturale. Or, să nu poată oare exista modernizare fără alienare? La această cotitură decisivă a istoriei sale, supravieţuirea culturii chineze ţine în mare parte de întrebarea: ce-i de făcut cu tradiţia? Este ea oare vie, şi deci susceptibilă de evoluţie şi fertilitate, sau este de mult moartă şi trebuie îngropată? Trebuie să-i întoarcem spatele sau s-o reinventăm? Această lucrare a fost scrisă tocmai pentru a aduce elemente de răspuns la toate întrebările de mai sus. La ora cînd Occidentul simte nevoia să iasă din logocentrismul moştenirii sale greceşti, iar China – să gîndească lumea altfel, fie ca volumul de faţă să contribuie la înfiriparea unui adevărat dialog între întrebările radicale ale unuia şi viziunea originală a celeilalte.

Bibliografie generală*

ALLINSON Robert E. (coord.), *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*, Oxford University Press, 1989.

BALASZ Étienne, *La bureaucratie céleste, Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Gallimard, Paris, 1968.

BAUER Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück : Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, Carl Hanser Verlag, München, 1971, traducere în limba engleză sub titlul *China and the Search for Happiness : Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*, Seabury, New York, 1976.

BODDE Derk, *Essays on Chinese Civilisation*, Clarles Le Blanc şi Dorothy Borei (coord.), Princeton University Press, 1981.

*** *Cambridge History of China*, Cambridge University Press, publicat începînd din 1978, în 15 volume.

CHAN Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963.

CHAN Wing-tsit, *An Outline and an Annotated Bibliography of Chinese Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1969.

CHANG Carsun şi Rudolf EUCKEN, *Das Lebensproblem in China und Europa*, Leipzig, 1922.

CREEL Herrlee G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

DE BARRY William T., CHAN Wing-tsit, WATSON Burton, *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, New York, 1960.

DEMIÉVILLE Paul, *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*, Brill, Leiden, 1973.

EICHHORN Werner, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, E.J. Brill, Leiden, 1976.

FAIRBANK John K. (coord.), *Chinese Thought and Instutution*, Chicago University Press, Chicago, 1957.

FORKE Alfred, *Geschichte der alten, mittelalterlichen und neueren chinesischen Philosophie*, Friedrichsen, De Gruyter & Co., 3 vol., Hamburg, 1927, 1934, 1938.

FORKE Alfred, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, Oldenburg, München, 1927

FRANKE Otto, *Der kosmiche Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen*, Bibliothek Wartburg, Leipzig, 1928.

FU Charles Wei-shun şi CHAN Wing-tsit, *Guide to Chinese Philosophy*, G.K. Hall & Co., Boston, 1978.

FUNG Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosophy*, traducere în limba engleză de Derk BODDE, Princeton University Press, 2 vol.,

* Lucrările specializate sînt date cu referinţă în note.

1952-1953 (numeroase reeditări). Versiune franceză foarte prescurtată în *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Éditions du Mail, 1985.

GERNET Jacques, *Le Monde chinois*, Armand Colin, Paris, 1972, ediția a III-a revăzută și adăugită, 1990.

GERNET Jacques, *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Gallimard, 1994.

GRAHAM Angus C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court, La Salle (Illinois), 1989.

GRANET Marcel, *La Pensée chinoise*, La Renaissance du livre, Paris, 1934, reed. Albin Michel, Paris, 1968.

HANSEN Chad, *A Daoist Theory of Chinese Political Thought. A Philosophical Interpretation*, Oxford University Press, 1922.

HSIAO Kung-chuan, *A History of Chinese Political Thought*, vol. 1: *From the Beginnings to the 6th Century A.D.*, traducere în limba engleză de Frederic W. Mote, Princeton University Press, 1979.

KALTENMARK Max, *La Philosophie chinoise*, PUF, col. „Que sais-je?", Paris, nr. 707, 1972, reed. 1994.

LENK Hans și PAUL Gregor (coord.), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, State University of New York, Albany, 1993.

LOEWE Michael (coord.), *Early Chinese Texts : A Bibliographical Guide*, The Society for the Study of Early China & The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993.

MOORE Charles A. (coord.), *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1967.

MORITZ Ralf, *Die Philosophie im Alten China*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1990.

NEEDHAM Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, vezi mai ales vol. 2, 1956, *History of Scientific Thought*.

NEEDHAM Joseph, *La Science chinoise et l'Occident*, Éd. du Seuil, Paris, 1973 (traducere a lucrării *The Grand Titration : Science and Society in East and West*, Allen & Unwin, Londra, 1969).

NEEDHAM Joseph, *La Tradition scientifique chinoise*, Hermann, Paris, 1974.

PAUL Gregor, *Die Aktualität der klassischen Chinesischen Philosophie*, Iudicium, München, 1987.

ROBINET Isabelle, *Histoire du taoïsme des origines au XIVe siècle*, Éditions du Cerf, Paris, 1991.

SCHLEICHERT Hubert, *Klassische Chinesische Philosophie*, Klostermann, Frankfurt-pe-Main, 1990.

SCHWARTZ Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.

VANDERMEERSCH Léon, *Études sinologiques*, PUF, Paris, 1994.

WRIGHT Arthur F. (coord.), *Studies in Chinese Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1953.

Glosar

A

abhidhárma (sanscrită): analiza legii
an-ātman (sanscrită): non-eul (vezi *wuwo* 無我)
arhat (sanscrită): cel fără de întoarcere

B

badao 霸道 : vezi Dao
bagu wen 八股文 : compunere de examen „în opt părți"
baima fei ma 白馬非馬 : „calul alb nu este cal"
baobian 褒貶 : laude și critici
ben 本 : rădăcina, fundamentul, fundamentalul (opus lui *mo* 末 : ramurile, accesoriul)
– *benti* 本體 : constituție fundamentală; vezi *ti* 體
– *benwu* 本無 : inexistentul originar
– *benxin* 本心 : spiritul originar; vezi *xin* 心
bian 辯 : a discuta, a argumenta (*bian* 辨 : a distinge)
bian 變 : a alterna, a schimba
bie 別 : distincție (opus lui *jian* 兼)
biran 必然 : ceea ce nu poate fi decît astfel, ceea ce este în mod necesar astfel
bodhi (sanscrită): trezie (în chineză: *wu* 悟; în japoneză: *satori*)
Bodhisattva (sanscrită): ființă de Trezie
Buddha (sanscrită): Cel Treaz; vezi și Index de nume proprii
buddhatā (sanscrită): buditate
bu de yi 不得已 : inevitabilul
budong xin 不動心 : spiritul de nezdruncinat
bu er 不二 : „nu-doi", nondualitate
buren 不仁 : absența simțului omenesc
buren 不忍 : sentimentul intolerabilului

C

cai 才 : capacitate, potențial, talent înnăscut
san cai 三才 : cele Trei Puteri, tridul cosmic Cer-Pămînt-Om
cheng 成 : a realiza, a împlini, a manifesta
cheng 誠 : autenticitate
– *chengyi* 誠意 : a-și face autentică intenția
– *li cheng* 立誠 : hotărîrea de a fi autentic
chenwei 讖緯 : texte apocrife, „texte de pronosticare și urzeală"
Chunqiu : (epoca) Primăvara și Toamna

D

dang 當 : a se potrivi perfect, a veni bine
dang 黨 : facțiune; grup social; partid politic
Dao 道 : Calea
– *daojia* 道家 : școala taoistă
– *daoli* 道理 : principiul lui Dao
– *daotong* 大同 : transmiterea legitimă a lui Dao
– *dao wenxue* 道文學 : „a urma calea cercetării și a studiului" (în opoziție cu *zun dexing* 尊德性 : „a exalta natura morală")
– *daoxin* 道心 : spiritul lui Dao
– *daoxue* 道學 : studierea lui Dao
– *badao* 霸道 : calea hegemonilor
– *roudao* 柔道 : calea supleței (în japoneză: *judō*)
– *taipingdao* 太平道 : Calea Marii Păci
– *tianshidao* 天師道 : Calea Maeștrilor Cerești
– *wangdao* 王道 : Calea regală
– *wudoumidao* 五斗米道 : Calea celor Cinci Banițe de orez
– *zhidao* 治道 : principiul ordinii
de 德 : virtute
dhárma (sanscrită): elemente de realitate condiționate și nepermanente
Dhárma (sanscrită): legea budistă; vezi și *fa* 法
dhyāna : concentrare (în chineză: *channa* sau *chan* 禪; în japoneză: *zen*)
di 帝 : Suveranul de sus (din ceruri)
duhkha (sanscrită): suferință

E

e 惡 : rău

F

fa 法 : normă ; lege : lege budista
- *faxiang* 法相 : caracteristicile *dhármei* (în sanscrită : *dhárma laksana*)

fayong 法用 : manifestare funcțională
fan 反 : întoarcere
- *fanguan* 反觀 : observație inversată
- *fanzhao* 反照 : reflectare inversată

fang 方 : artă, procedeu, tehnică
- *fangshi* 方士 : magicieni, specialiști în tehnici oculte

fen 分 : decupare, diferențiere ; împărțire
- *fenli* 分理 : principiu de diferențiere
- *fenming* 分命 : destin primit în partaj

foxing 佛性 : natura-lui-Buddha, buditate
fu 復 : întoarcere, revenire

G

ganying 感應 : rezonanță
geren zhuyi 個人主義 : individualism
gewu 格物 : examinarea lucrurilor
- *gewu zhizhi* 格物致知 : examinarea lucrurilor și lărgirea cunoașterii

gexi 格義 : împerecherea noțiunilor
gong'an 公案(în japoneză : *kōan*) : fraze absurde (în budismul Chan)
gongfu 功夫 : efort, practică morală
gu 故 : datul originar
gua 卦 : figură, trigramă sau hexagramă din *Clasica Schimbărilor*
- *guaci* 卦辭 : formula pe o hexagramă din *Clasica Schimbărilor*

guan 觀 : vizualizare
- *guanxin* 觀心 : contemplarea spiritului
- *guanwu* 觀物 : observarea lucrurilor
- *fanguan* 反觀 : observare inversată
- *zhiguan* 止觀 : încetare-contemplare

guiju 規矩 : compas-echer ; reguli

H

he 和 : armonie
- *taihe* 太和 : Armonia supremă

hua 化 : transformare

J

ji 幾 : infimul început
ji 機 : resort cosmic
ji 極 : extremitate ; vezi și *taiji* 太極, *renji* 人極
jia 家 : clan, familie ; filiație sau curent de gîndire
- *chu jia* 出家 : a-și părăsi familia, a se călugări

jian 漸 : iluminare treptată ; vezi și *dun* 頓
jian 兼 : asimilare (în opoziție cu *bie* 別)
- *jian'ai* 兼愛 : dragostea universală

jian 見 : a vedea
- *jian li* 見理 : a vedea Principiul
- *jian xing* 見性 : a vedea natura-lui-Buddha
- *jian wen zhi zhi* 見聞之知 : cunoaștere provenită din văz și auz

jingzuo 靜坐 : așezat în stare de calm
jie 節 : nodul bambusului, măsură
- *jieqi* 節氣 : măsură-suflu sau *qijie* 氣節 : suflu-măsură

jing 經 : Clasicele ; sūtrele budiste ; ițe (opus lui *wei* 緯), normă constantă
- *jingxue* 經學 : studiul Clasicelor
- *wujing* 五經 : Cele Cinci Clasice
- *liujing* 六經 : Cele Șase Clasice
- *jingshi* 經世 : ordonarea lumii
- *jingshi zhiyong* 經世致用 : căutarea utilității practice în organizarea lumii actuale
- *tongjing zhiyong* 痛經致用 : cunoașterea în profunzime a Clasicelor pentru a le găsi aplicarea practică

jing 精 : esență, chintesență, chintesențial
- *jingshen* 精神 : spirit esențial

jing 井 : puț ; tabla jocului de dame
- *jingtian* 井田 : ogoare în formă de tablă de dame

jing 靜 : calm, chietudine (în opoziție cu *dong* 動)
- *jingzuo* 靜坐 : așezat în stare de calm

jing 敬 : gravitate
jing 淨 : curat, pur
jingtu 淨土 : Pămîntul pur
- *jinwen* 今文 : Clasicele în scriere modernă

jun 君 : principe, suveran
junzi 君子 : omul ales

K

kalpa (sanscrită) : eon
karma (sanscrită) : faptă, act
ke 可 : admisibil
- în raport cu *dang* 當 : convenabil
- în raport cu *neng* 能 : capacitate, posibilitate materială

kun 坤 : a doua hexagramă, în întregime Yin, din *Clasica Schimbărilor* ; vezi și *qian*

L

lei 類 : categorie
li 禮 : rituri
LI 理 : principiul, structura interioară
- *li yi er fen shu* 理一而分殊 „Principiul este unu, dar diferențierile sale sînt multiple"
- *lixue* 理學 : studiul sau școala principiului
- *jian li* 見理 : a vedea Principiul
- *dali* 大理 : marea structură
- *daoli* 道理 : principiul lui Dao
- *fenli* 分理 : principiul de analiză
- *tianli* 天理 : ordinea sau principiul ceresc
- *tioali* 條理 : principiul de ramificare

li 利 : interes, profit
li 立 : a statua, a pune pe picioare, a făuri, a alcătui
- *li cheng* 立誠 : hotărîrea de a fi autentic
- *li ming* 立命 : a-și croi destinul
- *li zhi* 立志 : a-și croi hotărîrea

liangxin 良心 : spirit funciarmente bun
liangzhi 良知 : cunoaștere morală înnăscută
liuyi 六藝 : Cele Șase Arte
liuji 六經 : Cele Șase Clasice
liuchao 六朝 : Cele Șase Dinastii

M

manas (sanscrită) : organ mental
mandala (sanscrită) : cosmogramă
mantra (sanscrită) : formulă magică
māyā (sanscrită) : iluzie
maodun 矛盾 : contradicție
min 民 : popor
- *minqing* 民情 : opinia publică
- *tianmin* 天民 : cetățeanul Cerului (în opoziție cu *guomin* 國民 : cetățeanul unei țări)

ming 名 : nume, a numi
- *zhengming* 正名 : corectarea numelor
  mingjiao 名教 : doctrina numelor
  mingli 名理 : doctrina numelor și principiilor
  xingming 刑名 forme și nume

ming 明 : lumină, claritate, clarviziune
  mingtang 明堂 Palatul Luminilor
- *mingxin jianxing* 明心見性 : „a-ți face lumina în spirit înseamnă a vedea natura"

ming 命 : decret, destin
- *li ming* 立命 : a-și croi destinul
- *zao ming* 造命 : a-și făuri destinul
- *fenming* 分命 : destin primit în parte
  geming 革命 : schimbarea mandatului
- *tianming* 天命 : mandatul ceresc

mizong 密宗 : școală ezoterică
mūdra (sanscrită) : pecete

N

nian 念 : gîndire, mental ; voință individuală
nirvāna (sanscrită) : stingere

P

panjiao 判教 : a diferenția fazele învățăturii lui Buddha
pra (sanscrită) : înțelepciune
  Prajna-paramitā : desăvîrșirea înțelepciunii

Q

qi 器 : obiecte concrete
qi 氣 : energie vitală, suflu
- *qigong* 氣功 : exersarea energiei
- *jieqi* 節氣 : măsură-suflu
- *qijie* 氣節 : suflu-măsură
- *haoran zhi qi* 浩然之氣 : energie morală debordantă
- *xieqi* 邪氣 : suflu viciat
- *xueqi* 血氣 : sînge și suflu
- *yuan qi* 元氣 : suflu originar
- *zhengqi* 正氣 : suflu integru
- *zhongqi* 中氣 : suflu median

qian 乾 : prima figură, în întregime Yang, din *Clasica Schimbărilor*
qing 清 : pur
- *qingtan* 清談 : discuții limpezi
- *qingyi* 清議 : judecăți pure

qing 情 : caracteristici intrinsece ; emoții, sentimente
quan 權 : balanță ; putere ; adaptare la împrejurări
quan 全 : integritate
- *quan sheng* 全生 sau *quan xing* 全性 : a-ți păstra intactă viața sau natura

qun 群 : turmă, comunitate

R

ren 人 : om
renji 人極 . Culmea omenească
– *renxin* 人心 : spiritul uman, mintea omenească
– *renyu* 人欲 : dorinţe omeneşti
– *junzi* 君子 : omul ales
– *zhenren* 真人 : omul adevărat
– *zhiren* 致人 : omul împlinit
– *xiaoren* 小人 : omul de rînd
ren 仁 : simţul omeniei, omenie, umanitate
– *buren* 不仁 : absenţa simţului omeniei
rilu 日錄 : note luate zi cu zi
riyong 日用 : acţiunea practică de zi cu zi
roudao 柔道 : vezi Dao

S

sādhana (sanscrită) : contopirea cu divinitatea
samādhi (sanscrită) : concentrare
sancai 三才 : triada cosmică Cer-Pămînt-Om
sanguo 三國 : cele Trei Regate
samsāra (sanscrită) : flux, ciclu de renaştere
sanjiao heyi 三教合一 : „cele trei învăţături nu fac decît una"
sanxuan 三玄 : Cele Trei Mistere
sangha : comunitate monastică
Sarvāstivāda (sanscrită) : Calea realismului integral
Sāstra (sanscrită) : comentariu
siduan 四端 : cei patru germeni (de moralitate)
shan 善 : binele (bunătatea)
shangtong 上同 : conformitate cu superiorii săi
shangxian 上賢 : promovarea celor mai capabili
she 社 : altarul regelui Solului
– *shehui* 社會 : societate
shen 神 : spirit, putere spirituală
– *shenling* 神靈 : suflet spiritual
– *shenyou* 神游 : călătoria spiritului
– *jingshen* 精神 : spirit esenţial
shendu 愼獨 : însingurare vigilentă
sheng 生 : viaţă, venire la viaţă, zămislire ; înnăscut
– *quansheng* 全生 sau *quan xing* 全性 : păstrarea intactă a vieţii sau a naturii
– *yang sheng* 養生 sau *yang xing* 養性 : hrănirea principiului vital
sheng 聖 : sfinţenie
– *shengren* 聖人 : sfînt
– *neisheng* 內聖 : sfinţenie interioară
shi 實 : real, concret
– *shixing* 實行 : acţiune concretă
– *shixue* 實學 : studii practice
– *shishi qiushi* 實事求是 : „să nu cauţi adevărul decît în lucrurile reale"
shi 时 : oportunitate
shi 史 : scrib, ghicitor, istoric, istorie
shi 士 : categorie socială
shi 仕 : folosire, funcţie
shi 是 : „aşa este" (în opoziţie cu *fei* : „nu este aşa")
shi 勢 : poziţie de forţă ; tendinţă dominantă
shi 世 : lumea actuală
shi 事 : fenomene, realitate relativă (în opoziţie cu absolutul)
shu 恕 : blîndeţe, bunătate
shu 術 : tehnici de control legiste
shu 數 : numere
– *xiangshuxue* 象數學 : studiul figurilor şi numerelor
shuyuan 書院 : academie
skandha (sanscrită) : agregat de fenomene
stūpa (sanscrită) : turn relicvariu
sūnya, sūnyatā (sanscrită) : vid, vacuitate (în chineză : *kong* 空)
Sūnyavāda : Calea vacuităţii
suodang 所當, *suodangran* 所當然 : ceea ce trebuie să fie astfel
suoyi 所以, *suoyiran* 所以然 : ceea ce face că este astfel
sūtra (sanscrită) : text canonic (în chineză : *jing*)
sva-bhāva (sanscrită) : lipsit de natură proprie

T

taihe 太和 : Armonia supremă
taiji 太極 : Culmea supremă
– *wuji er taiji* 無機而太極 : „fără de Culme, dar (şi/sau) Culme supremă"
– *taijiquan* 太極拳 : arte marţiale („lupta Culmii supreme")
taiping 太平 : Marea Pace
– *taipingdao* 太平道 : vezi Dao
taixu 太虛 : Vidul suprem
taixuan 太玄 : Misterul suprem
Taiyi 太一 : Unul suprem sau Marele Unu
tantra (sanscrită) : text ezoteric
Tantrayana : tantrism

tathatā (sanscrită): astfel

Theravāda (sanscrită): Învăţăturile celor vechi

ti 體: constituţie, alcătuire
- *benti* 本體: constituţie fundamentală
- *xin zhi benti* 心之本體: constituţia originară a spiritului

tian 天: Cer
- *tian zhi xing* 天之性 sau *tiandi zhi xing* 地之性 natura Cerului sau natura Cerului-Pămînt
- *tianli* 天理: ordinea sau principiul ceresc
- *tianming* 天命: decretul (datul) Cerului, mandatul ceresc
- *tianming zhi xing* 天命之性: natura decretată de Cer
- *tianshidao* 天師道: vezi Dao
- *tianxia* 天下: tot ce există sub Cer, lumea
- *tianzhi* 天志: voinţa Cerului
- *tianzi* 天子: Fiul Cerului
- *xiantian* 先天: anterior Cerului
- *houtian* 後天: posterior Cerului

tong 通: a traversa dintr-o parte în alta, a ajunge peste tot, a cuprinde
- *tongjing zhiyong* 通經致用: a cunoaşte în profunzime Clasicele pentru a le găsi aplicarea practică

tong 統: capătul firului de mătase, succesiune, unificare
- *da yitong* 大統一: marea unitate sau unificare
- *daoto*道統: transmiterea lui Dao
- *zhengtong* 正統: legitimitate dinastică

trikāya (sanscrită): Cele Trei Corpuri ale lui Buddha

tuan 彖: „judecată", comentariu la *Clasica Schimbărilor*

U

upaya (sanscrită): adaptare la exigenţele practice (în chineză: *fangbian*)

V

Vajrayāna (sanscrita): Vehiculul diamantului-fulger

vijnana (sanscrita): facultate cognitiva
- *alaya-vijnana*: cunoaşterea de rezervă, cunoaşterea receptacul
- *mano vijnana*: centrul celor cinci facultaţi
- *Vijnānavāda*: Calea facultăţii cognitive

Vinaya (sanscrită): disciplina monastică (în chineză: *lü* 律)

W

wang 王: rege, regalitate
- *suwang* 三王: „rege fără coroană"
- *waiwang* 外王: regalitate exterioara
- *wangdao* 王道: vezi Dao

wei 微: subţire
- *weiyan dayi* 微言大義: „vorbe subtile purtătoare ale unui mesaj important"

wei 爲: a acţiona

wei 僞: fabricat
- *weixue* 僞學: studiu pervertit

wei 緯: fir de urzeală, text apocrif

wei 未: nu încă
- *wei fa* 未发: ceea ce nu s-a manifestat încă (în opoziţie cu *yifa* 已发: ceea ce s-a manifestat deja)
- *weiji* 未濟: „cînd încă nu a fost trecut rîul" - hexagrama 64 din *Clasica Schimbărilor* (în opoziţie cu *jiji* 既濟: „după ce a fost trecut rîul" - hexagrama 63 din *Clasica Schimbărilor*)
- *weixing* 未形: ceea ce nu a căpătat încă formă

weishi 唯識: (în sanscrită, *citta-mātra*, „numai gîndire")

wen 文: linie trasată, semn scris, cultură
- *guwen* 古文: scriere în stil vechi
- *guwen* 古文: Clasice scrise în stil vechi
- *jinwen* 今文: Clasice în scriere modernă

wu 無: inexistentul, nediferenţiatul
- *wuji* 無機: Fără de Culme
- *wuji er taiji* 無機而太極: „fără de Culme, dar (şi/sau) Culme supremă"
- *wunian* 無念: ne-gîndire, fără gîndire
- *wuwei* 無爲: inacţiune
- *wuwo* 無我: non-eul
- *wuyu* 無欲: ne-dorinţă, fără dorinţă

wu 物: lucruri, fiinţe, entităţi
- *gewu* 格物: examinarea lucrurilor
- *wanwu* 萬物: cele zece mii de entităţi (fiinţe şi lucruri)

wu 悟 : trezie (în japoneză : *satori*)
wuchang 吾常 : Cele Cinci Constante sau *wulun* 吾倫 . Cele cinci relaţii fundamentale confucianiste
wudai 五代 : Cele Cinci Dinastii
wude 吾德 : Cele Cinci Virtuţi sau Puteri
wudoumidao 五斗米道 : vezi Dao
wujing 五經 : Cele Cinci Clasice
wuxing 五行 : Cele Cinci Faze

X

xiang 像 : asemănare
xiang 象 : elefant ; imagine, figură ; patru figuri (din *Clasica Schimbărilor*)
– *xiangshuxue* 象數學 : studierea figurilor şi a numerelor
xiao 孝 : pietate filială
xiaoren 小人 : om mărunt, om meschin
xin 心 : mintea-inimă, spiritul în latura sa intelectuală şi afectivă
– *xin ji li* 心即理 : „Spiritul este Principiul"
– *benxin* 本心 : spiritul originar
– *budong xin* 不動心 : spirit de nezdruncinat
– *daoxin* 道心 : spiritul lui Dao
– *renxin* 人心 : spiritul omenesc
– *liangxin* 良心 : spirit funciarmente bun
– *xinfa* 心发 : regula spiritului, disciplină mentală
– *xinti* 心體 (sau *xin zhi benti* 心之本體) : constituţia originală a spiritului
– *xinxue* 心學 : studierea spiritului
– *xinzhai* 心齋 : postul inimii
– *xinzhi* 心知 : „spirit şi cunoaştere", facultate mentală
– *xinzong* 心宗 : şcoala spiritului, şcoala Chan
xin 信 : relaţie de încredere
xing 刑 : pedepse
– *xingming* 刑名 : forme şi nume
– *xingmingjia* 刑名家 : şcoala formelor şi a numelor
xing 形 : forme
– *xing er shang* 形而上 : dincolo de formele vizibile
– *xing* 形 : forma corporală (opus lui *shen* 神 : spiritul)
xing 性 : natură, natură omenească, fire ; dorinţe şi natură
– *xing ji li* 性即理 : „Natura este principiu"
– *qizhi zhi xing* 氣質之性 : natura materiei-energie, natura fizică
– *tian zhi xing* 天之性 : natura Cerului, natura cerească
– *tiandi zhi xing* 天地之性 : natura Cerului-Pământ
– *tianming zhi xing* 天命之性 : natura decretată de Cer
– *yili zhi xing* 義理之性 : natura moralităţii şi a principiului
– *foxing* 佛性 : natura-lui-Buddha
– *jian xing* 見性 : „a vedea natura-lui-Buddha"
xiuji zhiren 修己治人 : „a te perfecţiona pe tine însuţi pentru a fi în măsură să guvernezi oamenii"
xiushen zhiguo 修身治國 : „a te perfecţiona pe tine însuţi şi a orîndui ţara"
xuan : mister
– *Chongxuan* 重玄 : Dublul Mister
– *sanxuan* 三玄 : Cele Trei Mistere
– *taixuan* 太玄 : Misterul suprem
– *xuanxue* 玄學 : studiul Misterului
xue 學 : a învăţa, studiere, studiu
– *daoxue* 道學 : studierea lui Dao
– *Hanxue* 漢學 : studiile Han
– *jiangxue* 講學 : conferinţa publică despre „discuţia asupra studiului"
– *jingxue* 經學 : studiul Clasicelor
– *kaozhengxue* 考證學 : studiul verificărilor şi al atestărilor
– *lixue* 理學 : şcoala principiului
– *lunlixue* 倫理學 : studiul raporturilor sociale şi al principiilor etice
– *shixue* 實學 : studiile practice
– *Songxue* 宋學 : studiile Song
– *weixue* 僞學 : studiu pervertit
– *xiangshuxue* 象數學 : studiul figurilor şi al numerelor
– *xiaoxue* 小學 : micul studiu
– *xinxue* 心學 : studiul spiritului
– *xuanxue* 玄學 : studiul Misterului
– *yilixue* 義理學 : studiul moralităţii şi al principiului
– *zhexue* 哲學 : filozofie
– *xuehui* 學會 : asociaţii de studiu
– *xuewen* 學問 : studiu şi experienţa
xu 虛 : vid
– *taixu* 太虛 : Vidul suprem
xuanxue 玄學 : neotaoism, Şcoala Misterelor
xue 學 : a învaţa

Y

yao 爻 : trăsătură sau monogramă, linie plină sau întreruptă a unei figuri din *Clasica Schimbărilor*
– *yaoci* 爻辭 : formulă divinatorie pentru trăsătura unei hexagrame din *Clasica Schimbărilor*

yi 義 : simțul dreptății, simțul moral
– *yilixue* 義理學 : studiul moralității și al principiului
– *yili zhi xing* 義理之性 : natura moralității și a principiului

yi 儀 : „model" în *Clasica Schimbărilor*

yi 意 : idee, semnificație, sens (în opoziție cu *yan* 言 : „cuvinte, vorbe"); intenție, intenționalitate ; intenționalitate pură (în opoziție cu *nian* 念 : „voință individuală")
– *cheng yi* 誠意 : a-și face autentică intenția

yi 易 : schimbare, mutație

yin 因 : a urma, a fi în conformitate cu

Yin/Yang 陰/陽 : Yin/Yang
– *yinyang wuxing jia* 陰陽五行家 : școala lui Yin/Yang și a Celor Cinci Faze

ying 應 : rezonanță ; vezi și *ganying* 感應

yoga (sanscrită) : disciplină mentală

yong 用 : funcție, punere în practică

you 有 : a fi, existentul, manifestatul ; ceea-ce-există

yuan 遠 : îndepărtat

yuanqi 元氣 : suflul originar, energia primordială

yu 欲 : dorințe
– *wuyu* 無欲 : fără dorință, ne-dorință
– *wuyu* 物欲 : dorințe materiale
– *renyu* 人欲 : dorințe omenești
– *siyu* 私欲 : dorințe egoiste

yulu 語錄 : zicerile maeștrilor

Z

zao 造 : producerea ființelor, creație
zaohua 造化 : creație-transformare
zao ming 造命 : a-și făuri destinul
zaowuzhe 造物者 : creator
zizao 自造 : autocreare
zhanguo 戰國 : Regatele Combatante

zheng 正 : rectitudine
– *zhengming* 正名 : corectarea numelor
– *zhengqi* 正氣 : suflu integru
– *zhengtong* 正統 : legitimitate dinastică
– *zheng xin* 正心 : a-și îndrepta spiritul

zhi 知 : cunoaștere
– *zhidao* 知道 : vezi Dao
– *liangzhi* 良知 : cunoaștere morală înnăscută
– *dexing suo zhi* 德性所知 sau *dexing zhi zhi* 德性之知 : cunoaștere izvorîtă din natura morală
– *zhizhi* 致知 : lărgirea cunoașterii ; vezi și *gewu* 格物

zhi 止 : încetare-concentrare

zhi 指 : a desemna, desemnare

zhi 智 : discernămînt

zhi 志 : hotărîre, determinare
– *li zhi* 立志 : a-și crea determinarea

zhi 治 : a îngriji, a orîndui, a ordona
– *zhidao* 治道 : principiu de ordine
– *zhishen zhiguo* 治身治國 : „cîrmuirea sinelui, cîrmuirea țării"

Zhong 中 : Mijlocul
– *zhongguo* 中國 : „Țara de Mijloc", China
– *zhongqi* 中氣 : suflu median
– *zhongyong* 中庸 : Mijlocul drept și neschimbător

zhong 忠 : loialitate

zi 自 : de la sine însuși
– *zicheng* 自成 : a se împlini de la sine
– *zide* 自得 : a se obține de la sine, a obține prin sine însuși
– *ziqiang* 自強 : autoîntărire
– *ziran* 自然 : „de la sine astfel", spontaneitate
– *ziren* 自任 : a-și lua asupră-și
– *zisheng* 自生 : zămislire spontană
– *ziyou* 自由 : libertate
– *zizai* 自在 : a rămîne în sine, independență
– *zizao* 自造 : autocreare

zuochan 坐禪 : meditație în poziția așezat (în japoneză : *zazen*)

zuowang 坐忘 : așezat în uitare

Index de opere citate

A

Abhidharma-kosa (*Tezaurul scolasticii*) de Vasubandhu 298, 301

Amituo jing 阿彌陀經 (*Sūtra Pământului pur* sau *Sūtra lui Amitābha*; în sanscrită: *Sukhāvatī-vyūha*) 287, 310-311

Anāpāna-sūtra; în chineză: *Anban shouyi jing* 安般守意經 (*Marea Sūtra despre atenția aplicată la inspirație și expirație*) 279

Astasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra (*Sūtra Perfecțiunii înțelepciunii în 8.000 de rînduri*) 280

Avatamsaka-sūtra; în chineză: *Huayan jing* 華嚴經 (*Sūtra Ghirlandei*) 306, 308-310, 370

B

Baihei lun 白黑論 (*Tratatul despre Alb și Negru*) de Huilin 291-292, 424

Baopuzi 抱樸子 (*Maestrul care îmbrățișează simplitatea*) de Ge Hong 266

Beixi zixi 北溪字義 (*Semnificația termenilor după Maestrul din Beixi*) de Chen Chun 399, 466

Biyan lu 碧巖錄 (*Analele falezei verzi*) 321

C

Cangshu 藏書 (*Cartea de ascuns*) de Li Zhi 426

Chu sanzang 出三藏記集 (*Culegere de note asupra traducerii cărții Tripitaka*) de Sengyou 29, 302

Chuci 楚辭 (*Elegiile regatului Chu*) 85

Chunqiu 春秋 (*Analele Primăverii și Toamnei*) 41, 43, 65, 205, 207, 238-239, 241, 349, 449, 475-479, 486, 490-491, 493

Chunqiu fanlu 春秋繁露 (*Bogata rouă a Primăverii și Toamnei*) 235-236, 477

Chunqiu zhengci 春秋正辭 (*Corectarea numelor în Analele Primăverii și Toamnei*) de Zhuang Cunyu 475

D

Dacheng qixin lun 大乘起信論; în sanscrită: *Mahāyāna-sraddhotpāda-sāstra* (*Tratatul trezirii credinței în Mahāyāna*) 308-309

Da Tang xiyu ji 大唐西域記 (*Povestire despre ținuturile din partea de vest a imperiului Tang*) de Xuanzang 301

Darijing 大日經; în sanscrită: *Mahāvairocana-sūtra* (*Sūtra Marelui Soare*)

Datong shu 大同書 (*Cartea Marii Unități*) de Kang Youwei 490, 497

Daodejing 道德經 sau *Laozi* 老子 (*Cartea Căii și a Virtuții sale*) 5, 26-28, 62, 83-84, 86, 94, 114, 128-129, 143-144, 148-150, 152-153, 155-157, 159, 162, 174, 189-190, 192, 196, 211, 229, 232, 243, 248, 252-260, 263, 265, 279, 281, 285, 303, 337, 344, 352, 356-357, 361, 391

Daozang 道宗 (*Canonul taoist*) 265, 336

Daxue 大學 (*Marea Învățătură*) 52, 137, 221, 325, 372, 385, 403-404, 413, 416, 430, 496

Dayun jing 大雲經; în sanscrită: *Mahāmegha-sūtra* (*Sūtra Marelui Nor*) 308

Dazhuan 大篆 (*Marele Comentariu la Cartea Schimbărilor*), vezi și *Xici* 196, 208-213, 216, 219-221, 254-255, 258-259, 277, 332, 336, 339, 340, 344, 351, 353, 356, 370, 379, 390, 454

F

Fangyan 方言 (*Repertoriu de expresii dialectale*) de Yang Xiong 242

Fayan 法言 (*Ziceri model*) de Yang Xiong 242

Fenshu 焚書 (*Cartea de ars*) de Li Zhi 426-427
Fengfa yao 傘法要 (*Punctele esențiale ale Dhármei*) de Xi Chao 282
Fengsu tongyi 風俗通義 (*Culegere de obiceiuri și datini*) de Ying Shao 225-226
Fuxing shu 復性書 (*Cartea despre întoarcerea la natura funciară*) de Li Ao 326

G

Gaoseng zhuan 高僧傳 (*Biografiile călugărilor de seamă*) de Huijiao 276
Gongsun Longzi 公孫龍子 (*Cartea de înțelepciune a lui Gongsun Long*) 101, 108, 110, 116-117
Guan wuliangshou jing 觀無量壽經 (*Sūtra vizualizării infinitei longevități*) 285
Guanzi 管子 (*Cartea Guanzi*) 131, 179, 184, 190, 193
Gushi bian 古史辨 (*Critici despre istoria veche*) 471
Guwen Shangshu kao 古文尚書考 (*Analiza Documentelor în scrierea veche*) de Hui Dong 464

H

Haiguo tuzhi 海國圖志 (*Memoriu ilustrat despre țările de dincolo de mări*) 481
Han Feizi 韓非子 (*Cartea de înțelepciune a lui Han Fei*) 118, 163, 180-182, 184-191, 212-213
Han shu 漢書 (*Analele dinastiei Han anterioare*) de Ban Gu 225-226, 228, 234-236, 238, 241-242
Heguanzi 鶡冠子 (*Maestrul cu tichia de fazan*) 194
Hetu 河圖 (*Diagrama din Fluviu*) 204; vezi și *Luoshu*
Hongfan 洪範 („Marele Plan", capitol din *Clasica Documentelor*) 28, 197, 336
Hongming ji 弘明集 (*Culegere pentru răspîndirea și lămurirea Legii budiste*) de Seng You 290, 292, 294-295
Houtian tu 後天圖 (*Diagrama posterioară*

Huahu jing 化胡經 (*Sūtra despre convertirea barbarilor*) 279
Huang Qing jingjie 皇清經解 (*Exegeze asupra Clasicelor dinastiei Qing*) de Ruan Yuan 472, 476
Huangdi neijing 黃帝內經 (*Canonul intern al Împăratului Galben*) 233
Huangji jingshi shu 皇極經世書 (*Traversarea secolelor Augustei Culmi*) de Shao Yong 336, 338
Huangshu 黃書 (*Cartea galbenă*) de Wang Fuzhi 456
Huayan jing 華嚴經; în sanscrită: *Avatamsaka-sūtra* (*Sūtra Ghirlandei*) 308

J

Jingangding jing 金剛頂經; în sanscrită: *Vajrasekhara-sūtra* (*Sūtra despre capul Diamantului*) 311
Jingang jing 金剛經, în sanscrită *Vajracchedicā-prajñāpāramitā-sūtra* (*Sūtra Diamantului*) 315
Jingshi bao 經世報 (*Ziarul organizării lumii actuale*) 493
Jinsi lu 近思錄 (*Reflecții asupra a ceea ce ne atinge de aproape*) de Zhu Xi și Lü Zuqian 383, 388, 409

K

Kaoxin lu 考信錄 (*Note pentru o lectură critică și veridică*) de Cui Shu 471
Kongzi gaizhi kao 孔子改制考 (*Studiu critic despre Confucius ca reformator al instituțiilor*) de Kang Youwei 486-487
Kunxue ji 困學記 (*Note despre greutățile studiului*) de Gao Panlong 432
Kunxue ji 困學記 (*Note despre greutățile studiului*) de Hu Zhi 425
Kunzhi ji 困知記 (*Note despre cunoașterea însușită cu greu*) de Luo Qinshun 422-423, 425

L

Laozi 老子; vezi *Daodejing* 道德經

Liji 禮記 (*Tratatul* sau *Cartea Riturilor*) 32, 52, 56, 64-65, 137, 174, 184, 200, 221, 233, 363, 396, 465-466, 482
Liuzu tanjing 六祖壇經 (*Sūtra Amvonului celui de-al Şaselea Patriarh*) 316
Lixue ziyi tongshi 理學字義通釋 (*Explicaţie generală a sensului termenilor şcolii Principiului*) de Liu Shipei 495
Luoshu 洛書 (*Înscrisul din râul Luo*) 204
Lunyu 論語 (*Analectele*) lui Confucius 42, 44-46, 48, 50-52, 54, 56-57, 64-66, 69, 71, 92, 120-123, 126, 137, 143, 144-148, 162, 177, 179, 207, 242, 246, 253, 256, 323, 335, 347, 349, 355, 357-361, 363, 366, 369-370, 376, 380, 386, 388, 394-395, 397, 406, 425, 446, 453, 472, 477, 483, 489
Lun fogu biao 論佛骨表 (*Memoriu privind moaştele lui Buddha*) de Han Yu 323
Lun fojiao biao 論佛教表 (*Memoriu despre budism*) de Xun Ji 295
Lunheng 論衡 (*Eseuri critice*) de Wang Chong 113, 197, 213, 244-246, 294, 352
Lunlixue jiaokeshu 倫理學教科書 (*Manual de etică*) de Liu Shipei 496
Lüshi Chunqiu 呂氏春秋 (*Primăverile şi Toamnele seniorului Lü Buwei*) 148, 211

M

Mahāyana-samgraha (*Compendiul Mahāyāna*) de Asanga 297, 301
Mahāvairocana-sūtra (*Sūtra Marelui Soare*) 313; vezi şi *Dari jing*
Mengzi 孟子 (*Cartea Mengzi*) 67, 75, 120-126, 136, 144, 146, 162, 177, 203, 238, 346, 349, 355, 358, 360-361, 366, 371, 380-382, 386, 394, 396, 400, 414, 419, 442-454, 465-466, 468
Mengzi ziyi shuzheng 孟子字義疏證 (*Comentariu critic despre sensul termenilor în Mengzi*) de Dai Zhen 467-469
Miaofa lianhua jing 妙法蓮花經 (*Sūtra Lotusului*; în sanscrită: *Saddhárma-pundarika-sūtra*) 306
Minbao 民報 (*Ziarul poporului*) 494
Ming shi 明史 (*Istoria dinastiei Ming*) 461
Mingru xue'an 明儒學案 (*Şcolile de cărturari din epoca Ming*) de Huang Zongxi 422, 424, 443
Mingyi daifanglu 明夷待訪錄 (*Planul pentru principe*) de Huang Zongxi 441-442, 445
Mojing 墨經 (*Canonul moist*) 71, 108, 114, 116, 125, 175
Mouzi lihuo lun 牟子理惑論 (*Cum ne risipeşte îndoielile Maestrul Mou*) 275
Mozi 墨子 (*Cartea Mozi*) 67, 69-73, 75-80, 108, 170, 174

N

Niepan jing 涅盤經; în sanscrită: *Nirvāna-sūtra* (*Sūtra Nirvānei*) 286, 309

P

Pankavimsati-sāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra (Sūtra perfecţiunii înţelepciunii în 25.000 de rînduri) 287

Q

Qingyi bao 清議報 (*Ziarul judecăţilor pure*) 493
Qiushu 訄書 (*Carte de zeflemea*) de Zhang Binglin 493-494

R

Rangshu 攘書 (*Carte de respingere*) de Liu Shipei 495-496
Renwu zhi 人物志 (*Tratat despre caractere*) de Liu Shao 251
Renxue 仁學 (*Studiu despre omenie*) de Tan Sitong 487-489
Rizhilu 日知錄 (*Note despre cunoştinţele dobîndite zi cu zi*) de Gu Yanwu 411, 445-447
Ru Lengjia jing 入楞伽經; în sanscrită: *Lankāvatāra-sūtra* (*Sūtra debarcării pe insula Lankā sau Ceylon*) 315

S

Saddhárma-pundarika-sūtra; vezi în chineză: *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮花經 (*Sūtra Lotusului*)
Sanzang 三藏; în sanscrită: *Tripitaka* (*Cele Trei Coşuri*) 274, 305
Shangjun shu 商君書 (*Cartea principelui Shang*) 179-181, 185, 217
Shangshu guwen shuzheng 尚書古文疏證 (*Comentariu critic despre Documentele în scrierea veche*) 493-494

Shenzi 申子 (*Cartea Shenzi*) de Shen Buhai 179
Shenzi 慎子 (*Cartea Shenzi*) de Shen Dao 179-180
Shi(jing) 詩經 (*Cartea sau Clasica Odelor*) 196, 205, 232, 235, 480, 486
Shiji 史記 (*Însemnări* sau *Memorii istorice*) de Sima Qian 7, 43, 65, 84-85, 119, 123, 143, 163, 188-189, 194, 199, 201, 208, 217, 226-227, 234
Shisanjing zhushu 十三經注疏 (*Comentarii şi subcomentarii la cele Treisprezece Clasice*) de Ruan Yuan 472
Shishuo xinyu 世說新語 (*Nouă culegere de ziceri mondene*) de Liu Yiqing 251, 282
Shiwu bao 事務報 (*The China Progress*) 488, 493
Shiyi 十翼 (*Zece Aripi*, comentarii la *Clasica Schimbărilor*) 208-209, 213, 332
Shu(jing) 書經 (*Clasica* sau *Cartea Documentelor*) 28, 39, 124, 197, 202, 205, 207, 235, 241-242, 332, 336, 363, 372, 397, 447, 463-464, 480, 486
Shuogua 說卦 (*Explicarea figurilor*) 27, 34, 93, 208-209, 213, 277, 341, 344, 354, 356, 365
Shuo qun 說群 (*Despre comunitate*) de Liang Qichao 491
Shuowen jiezi 說文解字 (*Dicţionar etimologic*) de Xu Shen 242, 447
Siben lun 四本論 (*Cele Patru Temeiuri*) de Zhong Hui 250
Siku quanshu 四庫全書 (*Colecţia completă a operelor scrise împărţită în patru secţiuni*) 461-462, 466
Sishi'er zhang jing 四十二章經 (*Sūtra în 42 de secţiuni*) 275-276
Sishu zhangju jizhu 四書大全 (*Marele Compendiu despre Cele Patru Cărţi*) 394-396, 410
Sishu 四書 (*Cele Patru Cărţi*) 66, 386
Song Yuan xue'an 宋元學案 (*Şcolile de cărturari din timpul dinastiilor Song şi Yuan*) de Huang Zongxi şi Quan Zuwang 331, 406, 441, 443
Sukhavati vyuha; în chineză: *Amituo jing* 阿彌陀經 (*Sutra Pamantului pur* sau *Sutra lui Amitabha*) 287, 310-311
Sun Bin bingfa 孫臏兵法 (*Arta războiului după Sun Bin*) 146
Sunzi bingfa 孫子兵法 (*Arta războiului după Maestrul Sun*) 122, 146

T

Taijitu shuo 太極圖說 (*Explicarea Diagramei Culmii supreme*) 342-344, 368, 389, 391
Taipingjing 太平經 (*Cartea Marii Păci*)
Taishō shinshū daizōkyo (*Noua Compilaţie a Canonului budist din era Taisho*) 305
Taixuanjing 太玄經 (*Cartea Misterului suprem*) de Yang Xiong 243, 338
Tongdian 通典 (*Suma textelor canonice*) de Du Xou 335
Tongshu 通書 (*Carte pentru înţelegerea Clasicei Schimbărilor*) de Zhou Dunyi 335, 342, 345, 347
Tongzhi 通志 (*Tratat general*) de Zheng Qiao 335
Tripitaka; vezi în chineză *Sanzang* 三藏 (*Cele Trei Coşuri*)

V

Vajracchedică-prajñāpāramitā-sūtra; vezi în chineză *Jingang jing* 金剛經 (*Sūtra Diamantului*)
Vajrasekhara-sūtra; vezi în chineză *Jingangding jing* 金剛頂經 (*Sūtra despre capul Diamantului*)
Vimalakirti-nirdesa; în chineză: *Weimojie jing* 維摩詰經 (*Sūtra lui Vimalakirti*) 288, 309

W

Wenshi tongyi 文史通義 (*Principii generale de literatură şi istorie*) de Zhang Xuecheng 470-472
Wenxian tongkao 文獻通考 (*Examinare generală a documentelor literare*) de Ma Duanlin 335
Wenxin diaolong 文心彫龍 (*Spiritul literar şi Cizelarea dragonului*) 67
Wenyan 文言 (*Comentariu asupra cuvintelor textului*) 208-209, 337

Wujing daquan 五經大全 (*Marele Compendiu al Celor Cinci Clasice*) 409-410
Wujing zhengyi 五經正義 (*Sensul corect al Celor Cinci Clasice*) de Kong Yingda 303

X

Xiantian tu 先天圖 (*Diagrama anterioară cerului*); vezi *Houtian tu*
Xiangxue xinbao 湘學新報 (*Noul Ziar din Hunan*) 488
Xiaojing 孝經 (*Cartea pietății filiale*) 237, 291
Xici 系辭 (*Marele Comentariu*) 196, 208-213, 216, 219-221, 255, 258-259, 277, 332, 336, 339-340, 344, 351, 353, 356-357, 370, 379, 390, 454; vezi și *Dazhuan*
Xinmin shuo 新民說 (*Despre noua cetățenie*) de Liang Qichao 492
Xin qingnian 新青年 (*Tineretul nou*) 501
Xinshu 新書 (*Cartea nouă*) de Jia Yi 236
Xinxue weijing kao 新學僞經考 (*Studiu critic al falselor Clasice stabilite de erudiții din dinastia Xin*) de Kang Youwei 486
Xin jing 心經; în sanscrită: *Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* (*Sūtra Inimii*) 281
Xinyu 新語 (*Noile ziceri*) de Lu Jia 227
Xingli daquan 性理大全 (*Marele Compendiu despre natură și principiu*) 409
Xingli jingyi 性理精義 (*Idei esențiale despre natură și principiu*) 410
Xingli shiyi (*Fragmente despre natură și principiu*) 358
Xugua 序卦 (*Secvența figurilor*) 209
Xunzi 荀子 (*Cartea Xunzi*) 117, 162-178, 181, 189, 207, 221, 227, 397

Y

Yi(jing) 易經 sau *Zhouyi* 周易 (*Cartea* sau *Clasica Schimbărilor*) 27, 33, 64-65, 151, 166, 196, 204-215, 217, 219, 221-222, 235, 242-243, 252-255, 257-260, 265-266, 277, 281, 325, 332, 334-338, 340-346, 349, 351, 353-354, 356, 360-361, 363, 376-377, 379, 384, 386, 389, 390, 424-425, 430, 442, 450, 454, 482, 486
Yi Xia lun 夷夏論 (*Tratat despre barbari și chinezi*) de Gu Huan 291
Yongle dadian 永樂大典 (*Marea Colecție din era Yongle*) 461
Yuandao 原道 (*Originea lui Dao*) de Han Yu 324
Yuanshan 原善 (*Originea binelui*) de Dai Zhen 465-466
Yue 樂 sau *Yuejiang* 樂經 (*Cartea* sau *Clasica Muzicii*) 64-65, 235
Yueling 月令 („Porunci lunare", capitol din *Clasica Documentelor*) 200

Z

Zagua 雜卦 (*Amestec de figuri*) 209
Zhaolun 肇論 de Sengzhao 288
Zhengmeng 正蒙 (*Inițierea corectă*) de Zhangzai 349-359, 361, 363, 450-452, 454
Zhiwu lun 指物論 („Despre desemnarea lucrurilor", capitol din *Gongsun Longzi*) 108, 116
Zhongyong 中庸 (*Mijlocul Neschimbător*) 51-52, 63, 137, 139, 218, 221, 325, 345, 349, 361, 363, 367-368, 374, 380, 386, 392, 394, 401-402, 406, 417, 419, 421, 425, 430
Zhouyi 周易 (*Schimbările din dinastia Zhou*); vezi *Clasica Schimbărilor*
Zhouyi cantongqi 周易參同契 (*Tripla Conformitate după Clasica Schimbărilor*) 265
Zhuangzi 莊子 (*Cartea Zhuangzi*) 25, 83-105, 113-114, 117, 128, 144, 149-150, 153, 160, 162, 167, 192, 194, 210, 219, 226-227, 248, 252, 257, 259-265, 276, 281-282, 285, 291, 303, 319, 340, 344, 352, 361
Zhuzi yulei 朱子語類 (*Culegere rațională de ziceri ale Maestrului Zhu*) 348, 371, 386, 389, 390-391, 393, 394-397, 401-403, 406-407, 420
Zizhi tongjian 資治通鑑 (*Oglindă completă la îndemâna cârmuitorilor*) de Sima Guang 335, 405
Zuozhuan 左轉 (*Comentariul lui Zuo*) 43, 195, 207, 214, 241

Index de nume proprii

A

Academia din Pădurea de la Miazăzi (Donglin shuyuan 東林書院) 431-433, 441, 446, 451, 473-474, 484
Academia din Peștera Cerbului Alb (Bailudong shuyuan 白鹿洞書院) 385
Academia Oceanului de erudiție (Xuehaitang 學海堂) 472, 488
Academia imperială Hanlin (Hanlin yuan 翰林院) 409, 462, 500
Academia imperială (taixue 太學) 235, 242, 244, 247
Academia Jixia (稷下) 118, 163, 180, 193, 229, 244
Agricultorul divin; *vezi* Shennong
Amitābha (Buddha al luminii infinite) 285, 287, 296, 310-311
An Shigao 安世高 (secolul al II-lea d.Hr) 249, 276, 279-280
An Lushan 安祿山 (m. 757 d.Hr.) 322, 330
Anglia 483, 487, 493
Aristotel 109, 111, 114, 330, 370
Aryadeva (secolul al II-lea d.Hr) 288
Asanga (secolele IV-V) 297
Asoka (d. cca 274-236) 290
Avalokitesvara (în chineză: Guanyin) 296, 311

B

Ban Gu 班固 (32-92) 226
Benji 本寂 (840-901) 317
Bentham, Jeremy (1748-1832) 496
Bodhidharma (secolul al IV-lea d.Hr) 315, 317
Bai Juyi 白居易 (772-846) 323
Boxeri 487, 490
Buddha 43, 249, 269 275, 279 280, 284-287, 291, 296, 300, 305 311, 313, 315-321, 323, 325, 331, 333 334, 351, 355, 374, 413, 425, 427-428, 453, 469, 486; *vezi* și Sākyamuni
Buddhabhadra (secolele IV-V) 285, 308

C

Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940) 500
Canton (Guangzhou 廣州) 411, 472, 476, 485-486, 488
Cao Cao 曹操 (155-220) 250
Cao Dong 曹洞 (în japoneză: Sōtō, școala Chan) 317, 321
Cao Pi 曹丕 (187-226) 26, 250
Chan 禪 (școală budistă: în sanscrită: Dhyāna; în japoneză: Zen) 87, 286, 300, 309, 314-315, 317-318, 320-322, 334, 341, 348, 364-365, 368, 374, 383-384, 387, 399, 402, 404, 406, 415, 419, 422, 428-429, 432, 446
Chang'an 長安 (capitală imperială, astăzi Xi'an) 255, 278, 283-285, 287, 301, 308
Changzhou 常州 (școala din ~) 474-475, 479, 481
Chen Chun 陳淳 (1159-1223) 399, 466
Chen Duxiu 陳獨秀 (1880-1942) 501
Chen Liang 陳亮 (1143-1194) 404
Chen Que 陳確 (1604-1677) 443-444
Chen Tuan 陳摶 (cca 906-989) 335, 344
Chen Xianzhang 陳獻章 (Chen Baisha 陳白沙, 1428-1500) 411, 424, 432
Cheng 成 (regele țării Zhou, cca secolul al XI-lea î.Hr.) 32
Cheng 程 (frații ~) 333, 335, 342, 349-350, 359, 362-363, 365-381, 383, 388-389, 395, 402, 446
- Cheng Hao 程顥 (Cheng Mingdao 程明道, 1032-1085) 342, 376, 378, 395
- Cheng Yi 程頤 (Cheng Yichuan 程伊川, 1033-1107) 28, 253, 355, 359, 366-368, 370, 374, 376-378, 393-394, 396-398, 401, 403, 411-412, 415, 417, 423, 452, 466

– Şcoala Cheng-Zhu 程朱 368, 405, 409, 415, 417, 419, 422, 453, 458-549, 461-462, 464
Chengguan 澄管 309
Chongxuan 重玄 (şcoala Dublului Mister) 265, 289
Chu 楚 (regatul ~) 69, 85-86, 143, 164, 242
Cixi 慈禧 (împărăteasa văduvă ~, 1835-1908) 487
Confucius (Kongfuzi 孔夫子, Maestrul Kong) 17-18, 24, 26-27, 42-73, 76-80, 83, 87, 92, 94-95, 99, 103, 106, 109, 113, 119-127, 133-134, 136-137, 142-143, 162-163, 177-179, 181, 187-188, 194, 207-208, 216, 234-235, 238-239, 241-242, 246, 253, 257, 269, 280, 292, 320, 323-324
– în „neoconfucianismul" din timpul dinastiilor Song-Ming 331-332, 335, 347, 349, 351, 359, 366-367, 373, 386-387, 401, 407, 421, 427
– în „neoconfucianismul" din timpul dinastiei Qing 446, 458, 465-467, 472, 474, 477-478, 483, 485-489, 491, 494, 501
Coreea 274, 300, 302, 305, 310, 322, 388, 397, 407, 421
Cui Hao 崔浩 (381-450) 295
Cui Shi 崔寔 (cca 110-170) 248
Cui Shu 崔述 (1740-1816) 471

D

Dai Zhen 戴震 (1724-1777) 464-471, 475, 479, 495-496
Datong 大同 (capitala ţării Wei din nord) 96
Dao'an 道安 (312-385) 296, 302, 315
Daosheng 道生 (Shu Daosheng, cca 360-434) 284-286, 291, 306, 315, 318
Dumnezeu 26, 37, 66, 131, 137, 452, 482, 487
Ding 丁 (bucătarul lui Zhuangzi) 95-98, 361, 467
Dong Zhongshu 董仲舒 (cca 195-115) 234-238, 243-245, 252, 474, 477, 479, 485
Donglin 東林 ; *vezi* Academia din Pădurea de la Miazăzi
Du Fu 杜甫 (712-770) 315, 322
Duan Yucai 段玉裁 (1735-1815) 479
Dunhuang 敦煌 (peşterile din ~) 274, 284, 296, 314

F

Fan Zhen 范縝 (450-515?) 294
Fan Zhongyan 范仲淹 (989-1052) 331, 334, 349
Fang Dongshu 方東樹 (1772-1851) 482
Fang Yizhi 方以智 (1611-1671) 488
Farong 法融 (Niutou Farong 牛頭法融, 594-657) 317
Faxian 法顯 (secolul al IV-lea d.Hr.) 284
Faxiang 法相 (şcoala budistă ~) 297, 300-301, 306 ; *vezi şi* Yogācāra
Fazang 法藏 (643-712) 308-310
Feng Guifen 馮桂芬 (1809-1874) 482
Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990) 19, 112, 501-502
Fluviul Galben (Huanghe 黃河) 32, 35, 85, 102, 199, 204
Fluviul Albastru (Yangzijiang 揚子江) 85
Fotudeng 佛圖澄 (m. 349) 283-284
Fujian 福建 (provincia ~) 330, 383, 387, 406
Fushe 復社 (Societatea Renaşterii) 433-434
Fuxi 伏羲 (suveranul mitic ~) 181, 208

G

Gāndhāra 274, 296
Gao Panlong 高攀龍 (1562-1626) 425, 432-433, 450
Gautama ; *vezi* Sākyamuni
Ge Hong 葛洪 (cca 283-cca 343) 266
Germania 487
Gongsun Long 公孫龍 (începutul secolului al III-lea î.Hr.) 101, 108, 110, 114-116
Gongyang 公羊 (şcoală exegetică dedicată *Analelor Primăverii şi Toamnei*) 238-239, 475-479, 490-491
Gong Zizhen 龔自珍 (1792-1841) 478-481
Gu Huan 顧歡 (cca 430-493) 291
Gu Jiegang 顧頡剛 (1893-1980) 471
Gu Xiancheng 顧憲成 (1550-1612) 432-433, 450
Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682) 428, 441, 444-449, 457
Guanyin 觀音 ; *vezi* Avalokitesvara
Guan Zhong 管仲 (secolul al VII-lea î.Hr.) 179
Guangwu 光武 (împărat din dinastia Han, d. 25-57) 237, 241, 247
Guo Xiang 郭象 (cca 252-312) 261-265, 281, 309, 351

H

Han 漢(dinastia ~, 206 î.Hr. – 220 d.Hr.) 17, 64-66, 84-85, 103, 107, 144-145, 158-159, 164, 167, 178, 189, 196, 199, 204-205, 207-209, 213-214, 220, 222, 225-254, 256, 264-266, 269, 275-276, 278-280, 285, 303, 332-335, 338-339, 343, 345, 348, 351, 366, 386, 408-410, 423, 433, 440, 446, 462-463, 470, 472-478, 482, 486-487, 499
– dinastia Han anterioară sau de Apus (206 î.Hr.-9 d.Hr.) 201, 225, 237, 239, 241-242, 247, 463, 474-478
dinastia Han posterioară sau de răsărit (25-220) 225, 239, 241-242, 247-248, 250-251, 253, 265, 275, 280, 472, 474, 476, 486, 490
– *Hanxue* 漢學 (studiile Han); *vezi xue* în Glosar
Han 韓(ţara ~)
Han Feizi 韓非(m. 233 î.Hr.) 67, 152, 162, 182, 185, 187-189, 228, 232
Han Yu 韓愈(768-824) 322-325, 331, 332, 363, 366
Hanlin 翰林; *vezi* Academia imperială Hanlin
Hanshan Deqing 憨山德清(1546-1623) 425
Hangzhou 杭州 (capitala împăraţilor Song de Sud) 383, 462
He Xinyin 何心隱(1517-1579) 431
He Xiu 何休(129-182) 239, 472, 476, 490
He Yan 何晏(cca 190-249) 252-254, 256, 265
Heshang gong 河商公(„Bătrînul de pe malul fluviului") 144-145, 153, 256
Heshen 和珅(1750-1799) 473
Hinayana (Micul Vehicul) 285, 287, 298, 305
Hongren 弘忍(602-674) 315-316
Hong Xiuqua 洪秀全(1814-1864) 482
Hongzhou 洪州(şcoala Chan) 316-317
Hu Guang 胡廣(1370-1418) 409
Hu Hong 胡宏(Hu Wufeng 胡武峰, 1105-1155) 454
Hu Juren 胡居仁(1434-1484) 411
Hu Shi 胡適(1891-1962) 112, 471, 502
Hu Yuan 胡瑗(993-1059) 331, 362, 367, 377, 459
Hu Zhu 胡渚(1617-1686) 425
Huang Zongxi 黃宗羲(1610-1695) 331, 406, 422, 428, 430, 441, 443-445, 447-448, 457, 471, 496
Huangdi 黃帝(Împăratul Galben) 181, 189, 198, 229
– Huang-Lao 黃老(curentul filozofic „Împăratul Galben şi Laozi") 84, 189, 227-229, 234, 248
Huayan 華嚴(şcoala budistă ~; în japoneză Kegon) 307-310, 317, 348, 370, 393
Huan Tan 桓壇(cca 43 î.Hr.-28 d.Hr.) 244
Hui Dong 惠棟(1697-1758) 464-465
Hui Shi 惠施(sau Huizi 惠子, Maestrul Hui, cca 380-305) 87-89, 93, 101, 104, 107, 178
Huijiao 惠皎(m. 554) 276
Huilin 惠林(secolul al V-lea d.Hr.) 291, 424
Huineng 惠能(638-713) 315-316, 318
Huisi 惠思(515-577) 305
Huiwen 惠文(activ în jurul anului 550 d.Hr.) 305
Huiyuan 惠遠(344-416) 283-286, 292-295, 311, 315
Hunan 湖南(provincia ~) 144, 209, 228, 387, 448, 488
Huxley, Thomas (1825-1895) 483

Î

Împăratul Galben; *vezi* Huangdi 黃帝

J

Japonia 274, 300, 302, 305, 310, 317, 322, 388, 407, 421, 481, 487, 492-494, 496, 500
Jia Yi 賈誼(200-168) 236
Jiaqing 嘉慶(împăratul Qing, d. 1796-1820) 473
Jiangnan 江南(regiunea ~) 462, 464, 474
Jiangsu 江蘇(provincia ~) 330, 432, 474, 488
Jiangxi 江西(provincia ~) 330, 383-384, 387
Jiao Hong 焦竑(1540?-1620) 428
Jie 桀(ultimul suveran din Xia) 166
Jin 金 (dinastia ~); *vezi* Jürcheni
Jin 晉(dinastia ~) 290, 250-251, 276, 278, 281-282, 463
Jixia 稷下(academia din ţara Qi); *vezi* academia Jixia
Jizang 吉藏 297
Jürcheni 33, 383, 407

K

Kaifeng 開封 (capitala dinastiei Song de Nord) 331, 333, 335, 349
Kang Youwei 康友為 (1858-1927) 476, 482, 484-485, 487-489, 491-495
Kangxi 康熙 (împăratul Qing, d. 1662-1723) 443, 460-461
Kong Yingda 孔應達 (574-648) 303
Kong Anguo 孔安郭 (156-74?) 463
Kosa (şcoala budistă; în sanscrită: *dhárma mātra*, „numai dhárma") 298
Kou Qianzhi 寇謙之 (373-448) 295
Kuangshe 匡社 (Societatea pentru reformă) 448
Kubilai (marele han mongol ~, d. 1260-1294) 407
Kuiji 窺基 (632-682) 301
Kumārajiva (344-413?) 281, 284-288, 301-302, 306, 310, 315

L

Laozi 老子 (Bătrînul Maestru) 83, 85, 107, 109, 114, 142303, 331, 392, 398, 369, 143, 145, 148, 153, 160, 168, 189, 228, 249, 256-257, 261, 279-280, 290-292, 303, 331, 392, 398, 369,
Legge, James (1815-1897) 483
Li Ao 李翱 (cca 772-836) 325, 366
Li Bo 李白 (701-762) 321
Li Fu 李紱 (1675-1750) 461
Li Gong 李塨 (1659-733) 459, 462
Li Gou 李覯 (1009-1059) 332
Li Guangdi 李光地 (1642-1718) 410, 461
Li Kui 李悝 (secolul al V-lea î.Hr.) 179
Li Si 李斯 (m. 208 î.Hr.) 162, 188-189
Li Tong 李侗 (1093-1163) 383, 388, 402
Li Yong 李顒 (1627-1705) 441
Li Zhi 李 (1527-1602) 426-428, 431, 446
Liang Qichao 梁啓超 (1873-1929) 485, 487-488, 491-494, 501
Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) 502
Liangjie 良价 (807-869) 317
Liao Ping 廖平 (1852-1932) 476, 486, 493
Lin Zhao'en 林兆恩 (1517-1598) 424-425
Lingbao 靈寶 (şcoala taoista a Giuvaerului sfînt) 280
Linji 臨濟 (m. 866; în japoneză: Rinzai) 317, 320-321
Liu 劉 (clanul imperial al dinastiei Han) 474
Liu An 劉安 (regele din Huainan, m. 122 î.Hr.) 227
Liu Bang 劉邦 (întemeietorul dinastiei Han, domneşte sub numele Gaozu 高祖 între 188 şi 180) 227
Liu Fenglu 劉逢祿 (1776-1829) 472, 475-479, 481, 491
Liu Shao 劉劭 (cca 180-cca 240) 251
Liu Shipei 劉師培 (1884-1919) 495-497, 499
Liu Xin 劉歆 (32 î.Hr.?-23 d.Hr.) 241, 476, 485-486, 493
Liu Yin 劉因 (1249-1293) 408
Liu Yiqing 劉義慶 (403-444) 251, 282
Liu Zongyuan 柳宗元 (773-819) 323
Liu Zongzhou 劉宗州 (1578-1645) 428-430, 443-445, 453, 471
Lokaksema (în chineză Zhi Loujiachan 支婁迦讖 sau Zhichan 支讖, secolul al II-lea d.Hr.) 280
Longmen 龍門 (peşterile sau grotele din ~) 296, 308, 311, 314
Lu 盧 (muntele ~) 285
Lu 魯 (ţara ~) 44-45, 60, 119, 121, 194, 229, 241, 490, 493
Lu Jia 陸賈 (prima jumătate a secolului al II-lea î.Hr.) 227
Lu Jiuling 陸九齡 (1132-1180) 384
Lu Xiangshan 陸象山 (Lu Jiuyuan 陸九淵, 1139-1193) 344, 383-384, 386-389, 391-392, 394, 398-401, 403, 405-406, 409, 412-413, 415, 417, 422, 446
- şcoala Lu-Wang 陸王 419, 461
Lü Buwei 呂不韋 (a doua jumătate a secolului al III-lea î.Hr.) 192
Lü Liuliang 呂留良 (1629-1683) 462
Lü Zuqian 呂祖謙 (1137-1181) 383-384, 387, 390, 409
Luo 洛 (riul ~) 204
Luo Qinshun 羅欽順 (1465-1547) 422-423, 425, 427, 432
Luoyang 洛陽 (capitală imperială) 32, 225, 275-276, 278-280, 283, 296, 333, 335, 350, 362, 366, 388

M

Ma Rong 馬融 (79-166) 247, 253
Madhyamika (şcoala budistă ~) 265, 286-289, 297, 300, 307, 309

Mahāyana (Marele Vehicul) 265, 274, 280-281, 286-288, 292, 300, 305, 313, 322, 330, 334, 355, 468, 485, 488
Maitreya („Prietenosul", Buddha ce va să vină) 284-285, 296, 308
Manjusri (Bodhisattva Înțelepciunii supreme) 296
Mao Zedong 毛澤東 (Mao Tse-tung) 488, 501 (Tzedong), 186
Mao Shan 茅山 : *vezi* Shangqing 上清
Mawangdui 馬王堆 (manuscrisele de la ~) 144, 209, 228
Mazu Daoyi 馬祖道一 (709-788, în japoneză : Baso) 317
Mei Wending 梅文鼎 (1633-1721) 464
Meiji 明治 (era japoneză ~, 1868-1912) 421, 481, 487
Mencius (Mengzi 孟子, Maestrul Meng, cca 380-289 î.Hr.)
în „neoconfucianismul" din timpul dinastiilor Song și Ming 46, 65, 67, 69, 75-76, 80, 84-85, 107-109, 119-142, 150, 155, 162-165, 168-174, 176, 178, 180-181, 184-185, 188, 193, 195, 220-221, 236, 238, 322, 324-325, 332-334, 345-346, 355, 357, 360, 366, 373, 379, 380-381, 386-388, 393, 394-395, 399-401, 413-414, 417, 419-420
- în confucianismul din timpul dinastiei Qing 442, 446, 465-466, 468, 485, 494
Ming 明 (împărat din dinastia Han, d. 58-75) 275
Ming 明 (dinastia ~, 1368-1644) 18, 336, 350, 386, 393, 402, 406-435, 439-440, 442-443, 445-449, 452, 456-458, 460-463, 466, 469, 473, 474, 476, 478, 490, 496, 499
Mînastirea Pădurii de la Miazăzi (Donglinsi 東林寺) 285
Mînastirea Calului alb (Baimasi 白馬寺) 275
Mînăstirea de la Lacul Gîștei (Ehusi 鵝湖寺) 383
Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995) 502
Mozi 墨子 (Maestrul Mo, secolele V-IV) 68-80, 83, 86, 119, 122, 125, 127-128, 178, 188, 193, 331

N

Nagarjuna (secolul al II-lea d.Hr.) 287-289
Nagasena (secolul al II-lea d.Hr.) 270
Nankin (Nanjing 南京, „capitala din sud") 278, 441, 445, 462, 481-482
Nirvāna (școala budistă) 286, 294

O

Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) 332, 334, 362-363, 386

P

Partidul comunist (Gongchandang 共產黨) 501
Partidul naționalist (Guomindang 國民黨) 495
Partidul progresist (Jinbudang 進步黨) 495
Pămîntul pur (școală budistă ; în sanscrită : *sukhāvati* ; în chineză : *jingtu* 淨土 ; în japoneză : *jōdo*) 285, 287, 310-311
Pekin (Beijing, 北京 „capitala din nord") 407, 434-435, 444, 448, 488, 500
Peng Zu 彭祖 (personaj mitic) 89, 103
Platon 42, 72, 109 318
Polo, Marco (1254-1324) 407
Primul Împărat (întemeietorul dinastiei Qin, d. 221-210) 17, 68, 162, 192-194, 199, 207, 226, 229, 250

Q

Qi 齊 (țara ~) 61, 119, 124, 163, 179, 193-194, 229
Qian Daxin 錢大昕 (1496-1574) 470
Qianlong 乾隆 (împărat din dinastia Qing, d. 1736-1796) 460-461, 473, 475
Qin 秦 (țara ~, dinastia ~) 31, 164, 179, 181, 188-189, 192, 199, 225-226, 237-238, 241, 284
- Qin Shihuangdi 秦始皇帝 : *vezi* Primul Împărat
Qing 清 (dinastia ~, 1644-1911) 18, 241, 350, 397, 405-406, 410, 428, 431, 439-497
Qu Yuan 屈原 (cca 340-cca 278) 242
Quan Zuwang 全祖望 (1705-1755) 441, 443

R

Ricci, Matteo (1552-1610) 434, 464
Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778) 136, 496

Ruan Ji 阮籍 (210-263) 263
Ruan Yuan 阮元 (1764-1849) 472, 485

S

Sakyamuni (cca 560-480) 269, 291-292, 296, 300, 313; *vezi şi* Buddha
Sanghabhuti (secolul al IV-lea d.Hr.) 284
Sanghadeva (secolul al IV-lea d.Hr.) 284-285
Sengyou 僧祐 (445-518) 290, 292, 302
Sengzhao 僧肇 (374-414) 286, 288
Shang 商 (sau Yin 殷, dinastia ~, cca secolele XVIII-XI) 39-40, 58, 64, 95, 125, 194, 198, 202, 205, 214, 227, 324, 480
Shang Yang 商鞅 (m. 338 î.Hr.) 122, 179, 181, 185-186, 188-189
Shanghai 上海 (localitate) 486, 488
Shangqing 上清 (şcoala taoistă a „Înaltei Purităţi") 280, 291
Shao Yong 邵雍 (1012-1077) 333, 335-343, 345, 348, 350-351, 362, 370, 388
Shen Buhai 申不害 (m. 337 î.Hr.) 122, 178-179, 186-187, 189
Shen Dao 慎到 (secolele IV-III) 178-179, 185
Shenhui 神會 (670?-760) 315-318
Shennong 神農 (Agricultorul divin) 125-126, 155, 181
Shenxiu 神秀 (605?-705) 315-318
Shi Jie 石介 (1005-1045) 331
Shun 舜 (suveran mitic) 49, 102, 123-124, 126, 181, 334, 366, 384, 397, 471; *vezi şi* Yao
Sichuan 四川 (provincia ~) 242, 249, 330, 362
Sima Guang 司馬光 (1019-1086) 332-333, 335, 405, 456
Sima Qian (145?-86?) 65, 84, 123, 189, 193, 195, 226; *vezi şi Shiji* în Lista operelor
Sima Tan 司馬遷 (m. cca 110 î.Hr.) 84
Sima Xiangru 司馬相如 (179-118) 242
Song 宋 (dinastia ~, 960-1279) 18, 48, 66, 118, 133, 137, 208, 255, 266, 305, 311, 321-322, 324-326, 329-331, 334-336, 343, 346-348, 357, 359, 360, 362, 363, 365, 372-373, 381, 383, 386-388, 393, 397, 402, 405, 407-409, 411, 420-421, 423, 426, 430, 432, 439-440, 442-444, 446-447, 454-459, 462-463, 466, 469, 472, 474, 476-478, 482, 496, 499
– Song de Nord (960-1127) 331, 333-335, 362-363, 383, 386, 388
– Song de Sud (1127-1279) 383, 386, 388, 407, 463
– *Songxue* 宋學 (studiile Song); *vezi xue* 學 în Glosar
Su Che 蘇轍 (1039-1112) 362
Su Shi 蘇軾 (Su Dongpo 蘇東坡, 1037-1101) 362-365, 370
Su Xun 蘇洵 (1009-1066) 332, 362
Sui 隋 (dinastia ~) 250, 278, 290, 295, 297, 305, 308
Sun Fu 孫復 (992-1057) 331
Sun Qifeng 蘇奇逢 (1585-1675) 441
Sun Yat-sen (Sun Zhongshan 孫中山, 1866-1925) 495
Suzhou 蘇州 (localitate) 443-444, 462, 464

T

Taiping 太平 (revolta taipinilor) 482
Taizhou 太州 (şcoala din ~) 425-426, 428-429, 431-432, 443, 453
Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898) 487-489, 491-493
Tang 湯 (Cheng Tang 成湯, întemeietorul dinastiei Shang) 95, 198, 227, 269
Tang 唐 (dinastia ~) 18, 66, 277, 290, 296-297, 301-326, 329-330, 332-333, 366, 386, 458, 463, 474, 476
Tang Zhen 唐甄 (1630-1704) 442
Tao Hongjing 陶宏景 (456-536) 291
Tiantai 天台 (şcoală budistă; în japoneză: Tendai) 305-307, 309-310, 320, 341, 348
Tibet 274, 460; *vezi şi Tantrayāna* în Glosar
Tongcheng 桐城 (şcoala ~) 482
Trei Tratate (şcoala celor ~, *sanlun zong* 三論宗); *vezi* Mādhyamika
Turbanele galbene 249
Tusita (paradisul lui Maitreya) 284, 296

U

Ullambana (sărbătoarea morţilor) 313

V

Vairocana (Mahavairocana, Buddha al Soarelui) 310, 313
Vasubandhu (secolele IV-V) 297-298
Vimalakirti 288, 296-297, 314

W

Wang Anshi 王安石 (1021-1086) 332-333, 335, 349, 362-363, 388, 404, 441
Wang Bi 王弼 (226-249) 144, 220, 244, 252-265, 281, 348, 351, 364, 369-370, 401
Wang Chong 王充 (27-cca 100) 167, 196, 213, 244-247, 251
Wang Fu 王符 (cca 85-165) 248
Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692) 441, 447-452, 454, 456, 488, 494-496
Wang Gen 王艮 (1483-1541) 426
Wang Ji 王畿 (1498-1583) 418-419, 434
Wang Mang 王莽 (uzurpator, d. 9-23) 225, 237, 239, 241, 247, 476, 485-486
Wang Meng 王濛 (cca 309-347) 282
Wang Mingsheng 王鳴盛 (1722-1798) 470
Wang Niansun 王念孫 (1744-1832) 470
Wang Tao 王韜 (1828-1897) 483
Wang Tingxiang 王廷相 (1474-1544) 422-423
Wang Wei 王維 (699-759) 315-321
Wang Xizhi 王羲之 (cca 307-365) 282
Wang Yangming 王陽明 (Wang Shouren 王守仁, 1472-1529) 407, 411-423, 425-430, 432, 441, 443, 446, 449, 453, 466, 470-471
Wang Yinglin 王應麟 (1223-1296) 463
Wang Yinzhi 王引之 (1766-1834) 470
Wei 魏 (dinastia ~) 119, 250-251, 253
Wei de Nord (Bei Wei 北魏 sau Tuoba Wei 拓跋魏, 386-534) 280, 290, 295-296
Wei Boyang 魏伯陽 (secolul al II-lea d.Hr.) 265
Wei Yuan 魏源 (1794-1856) 475, 478, 480-481
Wei Zhongxian 魏忠賢 (1568-1627) 433, 441, 473
Wen 文 (regele ~, întemeietorul dinastiei Zhou) 31 32, 40, 63 64, 181, 198, 208, 324, 366
Wu 吳 (regatul ~) 250
Wu 武 (rege din dinastia Zhou) 31 32, 40, 225, 181, 227, 324
Wu 武 (împărat din dinastia Han, d. 140-87) 227, 229, 234-235, 242, 248
Wu 武 (întemeietorul dinastiei Liang, d. 502-549) 286, 290, 294-295, 298
Wu Cheng 吳澄 (1249-1333) 409
Wu Yubi 吳與弼 (1392-1469) 410-411
Wu Zhao 武照 sau Wu Zetian 武則天 (împărăteasa ~, d. 690-705) 307-310

X

Xi Kang 稽康 (223-262) 251-252
Xia 夏 (dinastia ~, mileniul al II-lea î.Hr.) 31, 64, 126, 166, 198, 324, 397, 480
Xiang Xiu 向秀 (cca 223-cca 300) 261, 276
Xie An 謝安 282
Xin 新 (dinastia ~, 9-23) 225, 237
Xiong Shili 熊十力 (1885-1968) 502
Xiongnu 匈奴 (Hunii?) 278
Xu Gan 徐幹 (170-217) 248
Xu Guangqi 徐光啓 (1562-1633) 434
Xu Heng 許衡 (1209-1281) 409
Xu Shen 許愼 (cca 55-cca 149) 242, 447; *vezi și Shuowen jiezi* în Lista operelor
Xu Xun 許詢 (secolul al IV-lea d.Hr.) 282
Xuanzang 玄奘 (602-664) 297-298, 301-302, 308, 318
Xue Xuan 薛暄 (1389-1464) 422,
Xun Ji 荀濟 (m. 547 d.Hr.) 294-295
Xunzi 荀子 (Maestrul Xun, prima jumătate a secolului al III-lea î.Hr.) 67, 107, 119, 141-142, 162, 178, 180, 184, 188, 193, 220-221, 232, 238, 245, 324, 332, 357, 363, 366, 372, 393, 395, 401, 404, 467, 469, 483, 493

Y

Yan 燕 (țara ~) 88, 163, 193-194
Yan Fotiao 嚴浮調 (sfîrșitul secolului al III-lea d.Hr.) 276
Yan Fu 嚴復 (1853-1921) 483-484, 489, 492, 494, 496
Yan Hui 顏回 (discipolul preferat al lui Confucius) 53, 103, 347, 359, 366-367, 376, 477
Yan Ruoqu 閻若璩 (1636-1704) 397, 463-464
Yan Yuan 顏元 (1635-1704) 281, 457-459, 462, 471
Yang Guangxian 楊光先 (1596-1670) 452
Yang Shen 楊愼 (1488-1559) 428

Yang Xiong 揚雄 (53 î.Hr.-18 d.Hr.) 242-244, 252, 324, 338
Yang Zhu 楊朱 (sau Yangzi 楊子, Maestrul Yang, secolul al IV-lea î.Hr.?) 127, 192-193, 331
Yangzhou 揚州 (localitate) 462, 495
Yangzijiang 揚子江 : *vezi* Fluviul albastru
Yao 堯 (suveran mitic, de obicei asociat cu Shun) 39, 64, 95, 123-124, 126, 133, 181, 202, 324, 334, 336, 347, 366, 384, 471
Ye Shi 葉適 (1150-1223) 404
Yijing 義淨 (635-713) 302
Yin Haiguang 殷海光 (1919-1969) 501
Yogācāra (şcoală budistă) 297-298, 300-301, 317-318 ; *vezi şi* Faxiang
Yu 禹 (cel Mare) (întemeietorul dinastiei Xia) 39, 64, 126, 128, 166, 198, 324, 366, 397, 471
Yuan 元 (dinastia mongolă ~, 1260-1368) 407-408
Yungang 雲崗 (grotele de la ~) 296, 311, 314

Z

Zengzi 曾子 (Maestrul Zeng, discipol al lui Confucius, cca 505-436 î.Hr.?) 52, 113, 119, 121, 366
Zhan Ruoshui 湛若水 (1466-1560) 411
Zhang Binglin 章炳麟 (Zhang Taiyan, 1869-1935) 449, 493-495, 497, 499
Zhang Daoling 張道陵 (sfîrşitul secolului al II-lea d.Hr.) 249
Zhang Heng 張衡 (78-139) 244
Zhang Jue 張角 (sfîrşitul secolului al II-lea d.Hr.) 249
Zhang Juzheng 張居正 (1525-1582) 431
Zhang Xuecheng 章學誠 (1738-1801) 470-472, 493
Zhang Zai 張載 (1020-1078) 349-363, 366-368, 372, 375-379, 383, 388, 394-395, 414, 422, 432, 450-452, 454-455, 467
Zhang Zhidong 張之洞 (1837-1909) 482
Zhanran 湛然 (711-782) 306
Zhejiang 浙江 (provincia ~) 306, 330, 387, 415, 441, 494
Zheng 鄭 (ţara ~) 184, 493
Zheng Xianzhi 鄭鮮之 (363-427) 294
Zheng Xuan 張玄 (127-200) 247, 485-486
Zhi Dun 支遁 (Zhi Daolin 支道林, 314-366) 282-311
Zhiyi 智顗 (538-597) 305-308
Zhong Hui 鐘會 (225-264) 250, 253
Zhongchang Tong 仲長統 (180 d.Hr.?) 248
Zhou 周 (dinastia ~, cca secolul al XI-lea-256 î.Hr.) 31-33, 37-40, 42, 44, 46, 57-58, 64-65, 68-69, 72, 85, 106, 123, 125-126, 143, 164-165, 183, 188, 192-194, 197-199, 203, 214, 227, 239, 329, 331, 333, 351, 477, 480
– ducele de ~, Zhougong 周公 32, 64, 208, 292, 324, 472, 486
Zhou 周 (dinastia ~, întemeiată de Wu Zhao, 690-705) 308
Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) 220, 335, 342-352, 357, 360, 362, 367-368, 376-378, 381, 383-384, 388-389, 391-392
Zhou Xin 紂辛 (ultimul suveran al dinastiei Shang) 32, 125
Zhu Hong 袾宏 (1535-1615) 425
Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) 429-430, 432, 446, 450, 452, 462, 466-470, 501
Zhu Yuanzhang 朱元璋 (întemeietorul dinastiei Ming, domneşte sub numele de Hongwu 洪武 între 1368 şi 1398) 409, 442
Zhuang Cunyu 莊存與 (1719-1788) 475
Zhuangzi 莊子 (Maestrul Zhuang, cca 370-300) 24, 83-105, 107, 109, 112, 119, 122, 127-128, 131, 138, 141-144, 156, 167, 178, 188-190, 194, 257, 261-264, 293, 320-321, 325, 331, 340, 363-365, 401-402, 469
Zichan 子產 (secolul al V-lea î.Hr.) 184
Zisi 子思 (nepotul lui Confucius, cca 485-420?) 119, 121, 137, 181, 366
Zongmi 宗密 (780-841) 309, 317, 324
Zou Yan 鄒衍 (prima jumătate a secolului al III-lea î.Hr.) 193-194, 198

Cuprins

Cuvînt de mulţumire 6
Avertisment 7
Abrevieri, aspecte tipografice, pronunţie 8
Abrevierile 8
Aspecte tipografice 8
Cronologie 13

Introducere 15
China 15
Istoria 16
Tradiţia 18
Gîndire sau filozofie ? 19
O gîndire la acelaşi nivel (cu lucrurile) 22
Cunoaştere şi acţiune : Dao 23
Unitate şi continuitate : suflul 25
Mutaţie 26
Relaţie şi centralitate 27

PARTEA ÎNTÎI

FUNDAMENTELE ANTICE ALE GÎNDIRII CHINEZE
(mileniul II-secolul V î.Hr.)

1. Cultura arhaică din timpul dinastiilor Shang şi Zhou 31
Gîndirea divinatorie 33
Cultul strămoşilor 35
Mutaţia rituală a conştiinţei religioase 36
De la „Suveranul de sus" la „Cer" 37
Ordine şi rit 39

2. Pariul lui Confucius : omul 42
„Cazul" Confucius 42
Personajul 43
„La cincisprezece ani, m-am aşternut pe învăţat" 45
A învăţa înseamnă a învăţa să fii om 48
Ce înseamnă să fii om (*ren*) 49

„Toți cei dintre cele Patru Mări [Omului ales] frați or să-i fie" 51
Spiritul ritual 53
Misiunea sfîntă a omului ales 56
Portretul principelui ca om ales 57
Ce înseamnă a guverna ? 59
„Corectarea numelor" 60
Calea confucianistă 62
Confucius și formarea textelor canonice 63

3. Învățătura confucianistă și sfidarea lui Mozi 68
Mozi, un artizan (al păcii) ? 68
Introducerea argumentării în Mozi 70
Criteriul de utilitate împotriva tradiției rituale 72
Dragostea universală împotriva simțului omenescului 74
Interesul general 76
„Să asculți de mai-marii tăi" 77
Cerul lui Mozi 78
Moiștii împotriva confucianiștilor 79

PARTEA A DOUA

SCHIMBURI LIBERE ÎN TIMPUL REGATELOR COMBATANTE
(secolele IV-III î.Hr.)

4. Zhuangzi ascultîndu-l pe Dao 83
Cartea și personajul 84
Relativitatea limbajului 86
Paradoxurile lui Hui Shi 87
Pasărea uriașă și broscuța 88
„Așa e", „nu e așa" 90
Cum să cunoaștem ? 91
Să uităm vorbirea 92
Ca un pește în Dao 94
Mîna și mintea 95
Spontaneitatea ca într-o oglindă 97
Vis sau realitate 99
Omul sau Cerul 100
Omul adevărat 102
Să-ți păstrezi suflul vital 103
Suprema desprindere 104

5. Discurs și logică în perioada Regatelor Combatante 106
Miza discursului 106
Logicienii (școala nominalistă) 107
Concepția instrumentală asupra limbajului 109

Teoria „numelor de masă” ... 110
Concepția nominalistă ... 112
„Calul alb nu este cal” ... 114
„Despre desemnarea lucrurilor” ... 116

6. Mencius, moștenitorul spiritual al lui Confucius ... 119
Omul ales în fața principelui ... 120
Mengzi, lucrare polemică ... 121
Forța de convingere a „omeniei” ... 122
O moralitate ce-și are temeiul în natură ... 126
Ce este înnăscutul ? ... 128
Fiziologia morală ... 130
Mintea-inimă ... 131
Orice om poate deveni un sfînt ... 132
Natură și destin ... 133
Ce se poate spune despre rău ? ... 135
Omenia ca responsabilitate ... 136
Centralitate și autenticitate ... 137

7. Calea inacțiunii în *Laozi* ... 142
Legenda ... 143
Textul ... 144
Inacțiunea ... 145
Metafora apei ... 146
Paradoxul ... 148
Amoralitatea firescului ... 149
Valoarea politică a inacțiunii ... 151
Întoarcerea la natură ... 153
Întoarcerea la Origine ... 155
Dao ... 156
De la Dao la cele zece mii de ființe ... 158
Cale negativă sau mistică ? ... 159

8. Xunzi, moștenitorul realist al lui Confucius ... 162
Portretul unui confucianist de la sfîrșitul unei lumi ... 163
Omul în fața Cerului ... 165
„Natura omenească este rea” ... 168
Natură și cultură ... 170
Riturile ... 172
Nume și realități ... 175
Xunzi, panoramă a ideilor din timpul Regatelor Combatante ... 177

9. Legiștii ... 179
Antropologia legistă ... 180
Legea ... 183
Poziția de forță ... 185

Tehnicile 186
Dao totalitar din Han Feizi 188

10. Gîndirea cosmologică 192
Concepţiile despre natură 192
La început era *qi* 194
Yin şi Yang 195
Cele Cinci Faze 197
Spaţiul şi timpul cosmologic 200
Palatul Luminilor 203

11. *Clasica* (sau *Cartea*) *Schimbărilor* 205
Originile divinatorii 205
Canonizarea *Cărţii Schimbărilor* 207
„Un Yin, un Yang, acesta este Dao" 210
Clasica Schimbărilor ca o combinatorică figurativă 212
Interpretarea *Clasicii Schimbărilor* 215
„Infimul început" 216
„Deasupra formelor, dedesubtul formelor" 218
Sensul oportunităţii 221

PARTEA A TREIA

GOSPODĂRIREA MOŞTENIRII
(secolele III î.Hr.-IV d.Hr.)

12. Viziunea holistă din epoca Han 225
Curentul „Huang-Lao" 227
Huainanzi 230
Cosmologia corelativă şi gîndirea ştiinţifică 232
Cultul unităţii 234
Dong Zhongshu (cca 195-115) 235
Bătălia Clasicelor 238
Yang Xiong (53 î.Hr.-18 d.Hr.) 242
Wang Chong (27-cca 100) 244
Dinastia Han posterioară (25-220 d.Hr.) 247

13. Reînnoirea intelectuală din secolele al III-lea şi al IV-lea 250
„Discuţiile limpezi" şi „studierea Misterului" 251
Wang Bi (226-249) 252
Între nediferenţiat şi manifestat 253
Discurs, imagine, sens 256
Între nediferenţiat şi principiul structurant 260
Guo Xiang (cca 252-312) 261
Tradiţia taoistă 265

PARTEA A PATRA

PUTERNICUL IMPACT AL BUDISMULUI
(secolele I-X)

14. Începuturile aventurii budiste în China (secolele I-IV) 269
Originile indiene ale budismului 269
Cele Patru Sigilii ale Legii budiste 271
Evoluţia istorică a budismului indian 274
Budismul în China epocii Han 275
Budismul nordic şi budismul sudic 277
Dhyāna şi Prajñā 278
Schimburile intelectuale în budismul sudic 281
Budismul şi dinastiile nechineze din nord 283
Cîţiva mari călugări din secolul al IV-lea: Dao'an, Huiyuan, Daosheng 284

15. Gîndirea chineză la răspîntie de drumuri (secolele V-VI) 287
Kumārajīva şi şcoala Mādhyamika 287
Polemicile dintre budişti, confucianişti şi taoişti în dinastiile de Sud 290
Controversa asupra corpului şi spiritului 292
Budismul din nord în secolele al V-lea şi al VI-lea 295
Xuanzang şi şcoala Yogācāra 297

16. Marea înflorire din epoca Tang (secolele VII-IX) 302
Sinizarea budismului în epoca Tang 304
Şcoala Tiantai 305
Şcoala Huayan 307
Şcoala Pămîntului pur 310
Budismul tantric 311
Manifestările populare ale budismului 313
Şcoala Chan 314
Spiritul şcolii Chan 317
Practicile şcolii Chan 320
Han Yu (758-824) şi „întoarcerea la stilul vechi" 322
Li Ao (cca 772-836) şi „întoarcerea la natura funciară" 325

PARTEA A CINCEA

GÎNDIREA CHINEZĂ DUPĂ ASIMILAREA BUDISMULUI
(secolele X-XVI)

17. Renașterea confucianistă la începutul dinastiei Song (secolele X-XI) ... 329
Marii oameni de acțiune din timpul dinastiei Song de Nord (960-1127) ... 331
Renașterea confucianistă ... 333
Tradiția *Cărții Schimbărilor* și renașterea cosmologică ... 334
Shao Yong (1012-1077) ... 335
Constituție și funcție ... 337
Figuri și numere ... 338
Cunoașterea principiului și „observarea inversă" ... 339
Zhou Dunyi (1017-1073) ... 342
„Fără de Culme, și totuși Culmea supremă !" ... 344
„Sfințenia nu este altceva decît autenticitate" ... 345
Problema răului ... 346
Sfințenia se poate învăța ? ... 347
Unu și multiplu ... 348
Zhang Zai (1020-1078) ... 349
„Totul se leagă în Dao cel unic" ... 350
Qi : vid și plin ... 351
Unitatea energiei, unitatea naturii ... 355
Căutarea sfințeniei ... 358

18. Gîndirea din timpul dinastiei Song de Nord (secolul al XI-lea) între cultură și principiu ... 362
Frații Su și frații Cheng ... 362
Su Shi și Dao al culturii ... 363
Frații Cheng și „studierea lui Dao" ... 365
LI ca principiu ... 368
Principiul între Unu și multiplu ... 370
„Cercetarea lucrurilor și extinderea cunoașterii" ... 372
„Să vezi Principiul" ... 374
În legătură cu *Cartea Schimbărilor* ... 376
Principiu și energie ... 378
Principiul și simțul omenescului ... 380
Căutarea sfințeniei ... 381

19. Marea sinteză din timpul dinastiei Song de Sud (secolul al XII-lea) ... 383
Zhu Xi (1130-1200) și Lu Xiangshan (1139-1193) ... 383
De la „studierea" la „transmiterea" lui Dao ... 387

Culmea supremă, unitate a principiului și a energiei 389
„Culme supremă" sau „Fără de Culme"? 391
Spiritul, unitatea principiului ceresc și al dorințelor umane 393
„Spiritul lui Dao" și „spiritul uman" 396
Unitatea spiritului în perspectiva lui Lu Xiangshan 398
Disciplina mentală 401
„Examinarea lucrurilor și extinderea cunoașterii" 403
Gradualism și subitism, cunoaștere și acțiune 405

20. Recentrarea asupra spiritului în gîndirea din timpul dinastiei Ming (secolele XIV-XV) 408
Moștenirea dinastiei Song între secolele al XIII-lea și al XV-lea 408
Wang Yangming (1472-1529) 412
„Nu există principiu în afara spiritului" 413
Problema răului și „cunoașterea morală înnăscută" 416
„Cunoașterea și acțiunea sînt totuna" 419
Gînditorii *qi*-ului în secolul al XVI-lea 421
„Cele trei învățături nu fac decît una" 423
Iconoclasm și spirit critic 425
Liu Zongzhou (1578-1645) 428
Viața și stingerea academiilor private la sfîrșitul epocii Ming 431
Societatea Renașterii și iezuiții 433

PARTEA A ȘASEA

FORMAREA GÎNDIRII MODERNE
(secolele XVII-XX)

21. Spirit critic și abordare empirică în timpul dinastiei Qing (secolele XVII-XVIII) 439
Huang Zongxi (1610-1695) 441
Gu Yanwu (1613-1682) 444
Wang Fuzhi (1619-1692) 448
Unitatea omului și a lumii în energia vitală 449
Unitatea principiului ceresc și dorințele umane 452
Gîndirea forței, forța gîndirii 454
Simțul istoriei 455
Yan Yuan (1635-1704) 457
Marile proiecte de stat în secolul al XVIII-lea 460
Examinarea critică a Clasicelor și reîntoarcerea la „studiile Han" 462
Dai Znen (1724-1777) 464

La izvoarele lui Mengzi 465
De la energie la principiul de diferenţiere 466
Împotriva fariseilor moralităţii şi dogmaticilor erudiţiei 469
Spiritul critic în zorii secolului al XIX-lea 471

22. Gîndirea chineză confruntată cu Occidentul : epoca modernă (sfîrşitul secolului al XVIII-lea – începutul secolului XX) 473
Resurgenţa „textelor moderne" la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea 474
„Textele moderne" şi reformismul 476
„Textele moderne" şi legismul 478
Primele conflicte deschise cu puterile străine 481
Kang Youwei (1858-1927) şi apogeul reformismului „textelor moderne" 484
Liang Qichao (1873-1929) şi Tan Sitong (1865-1898) 488
Spiritul de reformă între universalism şi naţionalism 489
„Perioada de după 1898" : tradiţia clasică între reformism şi revoluţie 492
Zhang Binglin (1869-1935) 493
Liu Shipei (1884-1919) 495

Epilog 499

Bibliografie generală 505

Glosar de termeni 507

Lista operelor 514

Index de nume proprii 519

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*
14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinaţie*
18, 19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*
22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate şi Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife*
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gîndire, libertate şi religie la sfîrşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrşit*
43. Cicero – *Despre destin*

44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă. Eseuri şi discursuri*
50. François Furet – *Omul Romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gândirii chineze*

În pregătire:

Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. II)
Dolores Toma – *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. I)
Plutarh – *Moralia*

http://www.polirom.ro

Redactor: Giuliano Sfichi
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Bun de tipar: august 2001. Apărut: 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. BOX 1-728, 70700;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax 211.32.60; Tel. 212.29.27